

Il noto e il conosciuto.

Ontologia ed epistemologia nella filosofia di Hegel

Luca Illetterati

Abstract. In this paper, I want to show that Hegel's philosophy is not reducible to a kind of subjective idealism according to which the reality of world (the ontological dimension) is merged into the structure of subjectivity (the epistemological dimension), or which think that the reality of world is a construction of the thinking subject. I want to show how Hegel's philosophy can be read as a radical attempt to save the world from its reduction to a mere projection, a simulacrum or a subjective construction. That of Hegel is a very radical attempt, because he wants to save the autonomy of the world recognizing at the same time the role of the epistemic structures of subjectivity to the constitution of reality. The subjective epistemic structure are not extraneous, according to Hegel, to the very concept of the world and this non-extraneity is the condition of possibility, in order to think the access to the world by the subject.

1. L'assorbimento moderno dell'ontologia nell'epistemologia

La questione del rapporto fra pensiero e realtà attraversa problematicamente l'intera filosofia moderna, la quale, fin dai suoi albori, può essere letta come un tentativo di rendere conto e dare giustificazione delle diverse modalità che consentono al soggetto pensante di porsi in relazione conoscitiva con la realtà esterna.

Nel famosissimo saggio intitolato *L'epoca dell'immagine del mondo* – testo che è stato alla base di non poche ricostruzioni della nozione stessa di moderno, nonché delle diverse pretese di portarsi al di là (o al di qua) di esso – Heidegger delinea i tratti fondamentali dell'epoca moderna rintracciandoli, come è noto, in cinque manifestazioni che possono essere considerate dunque come identificative del moderno:

- a) la centralità della scienza, intesa come scienza matematica della natura;
- b) l'affermazione della tecnica meccanica (che non è da intendersi semplicemente come un elemento applicativo della scienza matematica della natura, ma come una trasformazione del modo stesso di pensare l'agire);
- c) il processo attraverso cui l'arte viene ricondotta all'interno dell'orizzonte dell'estetica (trasformandosi così in oggetto dell'esperienza vissuta dell'uomo);
- d) il concepire e progettare l'agire umano come cultura (ovvero come realizzazione di quei valori che l'uomo concepisce come i suoi beni supremi);
- e) la sdivinizzazione del mondo (intesa come un radicale processo di secolarizzazione di cui il cristianesimo è, per molti aspetti, la condizione di possibilità).

Tutte queste manifestazioni del mondo moderno si fondano, secondo Heidegger, come è altrettanto noto, su una determinata concezione dell'ente e su una determinata interpretazione della verità.

In termini estremamente semplificati, si può dire che la concezione dell'ente che caratterizza le diverse manifestazioni del mondo moderno, afferma che l'ente è ciò che si dà come oggetto di una rappresentazione. Su questo si fonda, secondo Heidegger, la scienza moderna, la quale, in relazione alla natura è il tentativo di calcolarne anticipatamente il corso futuro degli enti (una scienza della natura è infatti tale solo se è predittiva) e in relazione alla storia (che è lo sfondo su cui si reggono le cosiddette scienze dello spirito, le *Geisteswissenschaften*) è il tentativo di completarne il corso passato.

In un certo senso si può dire che quella che Heidegger chiama qui l'oggettivazione dell'ente può essere intesa come una sorta di ontologizzazione di una prospettiva epistemologica, ovvero, detto

altrimenti ancora, come una sorta di sovrapposizione, che diventerebbe poi decisiva per buona parte del pensiero moderno, fra dimensione epistemologica (che è relativa alle possibilità conoscitive del soggetto) e dimensione ontologica (che riguarda invece ciò che è, indipendentemente dalle possibilità conoscitive del soggetto).

La considerazione dell'ente come oggetto ha infatti come sua condizione, secondo Heidegger, l'idea che l'oggetto è ciò che si dà alla rappresentazione:

questa oggettivazione dell'ente si compie in un rappresentare, in un porre-innanzitutto – *vor-stellen* – che mira a presentare ogni ente in modo tale che l'uomo calcolatore possa esser sicuro, cioè certo dell'ente¹.

Questa concezione dell'ente è inoltre, per Heidegger, intimamente e inestricabilmente connessa a una determinata interpretazione della verità. Là dove infatti l'ente si trova a essere determinato come oggettività del rappresentare, la verità si istituisce come certezza del rappresentare stesso.

Dimensione ontologica e dimensione epistemologica deflagrano in questo senso l'una nell'altra, in quanto da una parte la costituzione dell'ente ha come sua condizione di possibilità la determinazione di esso come oggetto di una rappresentazione, dall'altro questa stessa determinazione regge l'interpretazione della verità come certezza, ovvero come adeguazione della rappresentazione rispetto al suo oggetto.

In questo senso se, come dicono taluni oggi, uno dei tratti più caratteristici di quello che viene chiamato il post-moderno (che è nozione, se possibile, ancora più vaga e indeterminata della nozione di moderno) sarebbe proprio la confusione tra dimensione ontologica e dimensione epistemologica – la confusione tra essere e sapere, la pretesa, cioè, che essere e sapere si equivalgano, ovvero ancora l'idea che l'essere sia un costrutto delle nostre pratiche di rapporto conoscitivo con il mondo² – tale caratteristica piuttosto che essere un tratto distintivo della post-modernità, rivelerebbe l'intimo legame di questa con la modernità. Il postmoderno, in questo senso, avrebbe le sue radici più profonde proprio nel moderno, ovvero in quel mondo concettuale, spesso altrettanto fumosamente delineato, da cui il postmoderno pretende di prendere congedo e di cui apparirebbe invece, forse, come la sua più estrema radicalizzazione³.

Ora, questa concezione dell'ente e questa interpretazione della verità tipiche del mondo moderno si vengono a costituire, secondo Heidegger, in seguito a una trasformazione che segna una cesura radicale rispetto al mondo premoderno: il costituirsi dell'uomo a soggetto. Essendo infatti il termine latino *subjectum* il calco del greco *upokeimenon* – ovvero ciò che sta prima e sotto e che dunque funge da fondamento – il costituirsi dell'uomo a *subjectum*, e dunque a ciò che fa da fondamento, conduce a un concetto di mondo che trova appunto nel soggetto la sua legittimazione e giustificazione. In questo processo il mondo viene a costituirsi come immagine, per cui «l'essere dell'ente è cercato e rintracciato nell'essere-rappresentato dell'ente»⁴.

La tesi di Heidegger non è tanto finalizzata a mostrare le differenze tra l'*immagine antica* del mondo, l'*immagine medievale* e l'*immagine moderna*: quella moderna non è infatti semplicemente un'immagine diversa del mondo. Ciò che è caratteristico del moderno è *il costituirsi stesso del mondo a immagine*, e, dunque, detto in forma più esplicita, un potente rapporto di dipendenza del mondo dalla soggettività, ovvero ancora, espresso altrimenti e cercando di uscire dal linguaggio heideggeriano, un potente rapporto di dipendenza dell'ontologia (*di ciò che è*) dall'epistemologia (*dalle modalità attraverso cui noi possiamo conoscere ciò che è*); rapporto che implica, nelle sue

¹ MARTIN HEIDEGGER, *Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd. 5, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, p. 87; trad. it. *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 83-84.

² Su questo cfr. MAURIZIO FERRARIS, *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Milano, Bompiani, 2010; ID., *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza, 2012; MAURIZIO FERRARIS, MARIO DE CARO (eds.), *Bentornata Realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Torino, Einaudi, 2012.

³ *Ipermodernismo* è la categoria con la quale lo storico dell'architettura Manfredo Tafuri ha interpretato, in pagine di rara profondità, il postmodernismo. Si veda al proposito MANFREDO TAFURI, *Storia dell'architettura italiana*, Torino Einaudi, 2002, ma anche, e forse soprattutto: MANFREDO TAFURI, *Ricerca del Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1992, in particolare l'*Introduzione*.

⁴ MARTIN HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 90; trad. it. cit. p. 88.

forme più radicali, per molti versi un dissolvimento dell'ontologia stessa (e dunque di ciò che è) all'interno dell'epistemologia (ovvero all'interno della struttura che pensa il mondo come un'immagine e dunque nella soggettività):

con ciò l'uomo pone sé stesso come la scena in cui l'ente non può che rappresentarsi, presentarsi, cioè esser immagine. L'uomo diviene il rappresentante dell'ente risolto in oggetto⁵.

2. *Mondo e rappresentazione nella filosofia classica tedesca*

La questione che è qui messa in luce da Heidegger e che riguarda come si è detto il rapporto fra soggetto e mondo – e in termini diversi, ma correlati, fra epistemologia ed ontologia – sembra trovare una sua versione straordinariamente problematica, e per questo – ritengo – particolarmente interessante, in quella che viene chiamata la filosofia classica tedesca, ovvero all'interno di quella discussione niente affatto compatta, unitaria e riducibile dentro una traiettoria lineare, che a partire dalla svolta trascendentale di Kant – ovvero a partire da quell'impostazione che ritiene che il processo conoscitivo non implichi che la nostra conoscenza debba regolarsi sugli oggetti, ma che siano semmai gli oggetti a doversi regolare sulle strutture della nostra conoscenza – discutono, radicalizzando ora in una direzione ora in un'altra, gli elementi di tensione che sono in qualche modo costitutivi della filosofia critica.

2.1 *Il trascendentalismo kantiano tra psicologismo e ontologismo*

Da una parte, infatti, l'impostazione kantiana del problema dà origine a una sorta di empirismo psicologista come quello che è proposto da Jacob Friedrich Fries, il quale, in chiave esplicitamente anti-idealistica nella sua “*scienza dell'esperienza psicologica*” intende fornire, attraverso lo strumento dell'auto-osservazione introspettiva, un'analisi completa dell'esperienza interiore del soggetto, mettendo in evidenza le forme mediante le quali la conoscenza si sviluppa a livello empirico. La filosofia si risolve in questo modo, nell'impostazione di Fries, in una “antropologia psichica” e in questa egli ritiene debba necessariamente sfociare il trascendentalismo kantiano⁶. Dall'altra parte l'impostazione kantiana dà origine a letture diametralmente opposte; letture che anzi, contro qualsiasi psicologizzazione della filosofia trascendentale, tendono semmai a ontologizzare le strutture epistemiche dell'Io, facendone, ad esempio in una certa lettura di Fichte, il principio da cui scaturisce la struttura stessa del reale.

Questo processo sembra per alcuni aspetti trovare il suo esito più radicale in Hegel, secondo il quale, come è noto, la realtà tutta è, nella sua struttura profonda, pensiero: il *nous*, o intendendolo più profondamente, lo spirito, è la causa del mondo⁷.

Ed è appunto muovendo da questa struttura epistemica secondo la quale il mondo ha come propria origine il pensiero che si sviluppa il famoso scandalo della proposizione hegeliana che dice che il reale è razionale e il razionale è reale⁸, proposizione che può essere assunta, secondo una certa lettura che si vuole qui mettere in discussione, come l'emblema di quella che prima veniva indicata come la deflagrazione moderna dell'ontologia dentro l'epistemologia.

La tesi che vorrei qui avanzare sostiene, invece, che il movimento di pensiero che congiunge Kant e Hegel non è affatto semplicisticamente risolvibile dentro a forme di idealismo soggettivistico che vedrebbe assorbita la realtà del mondo dentro la struttura della soggettività o che considererebbero addirittura la realtà del mondo come una costruzione del soggetto che lo pensa. Vorrei piuttosto

⁵ *Ivi*, p. 91; trad. it. cit. p. 93.

⁶ Su Fries in rapporto a Kant e contro Fichte, Schelling e Hegel, cfr. WOLFGANG BONSIEPEN, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel – mathematische versus spekulative Naturphilosophie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1997.

⁷ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg, Meiner, 1992; trad. it. di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Torino, UTET, 1981, § 8 An.

⁸ Cfr. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 14, Hamburg, Meiner, 2000, p. 14; trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 14.

mostrare in che senso le filosofie kantiana e hegeliana (e qui mi soffermerò solo su quella hegeliana) sono piuttosto tentativi radicali di *salvare* il mondo, se mi si passa l'espressione, dalla sua riduzione a proiezione, simulacro o costruzione di un soggetto; tentativi radicali in quanto essi si sviluppano riconoscendo al contempo l'idea che le strutture epistemiche del soggetto non sono affatto estranee all'intima struttura della realtà e che, anzi, solo questa non estraneità è la condizione di possibilità per un accesso del soggetto al mondo e quindi per una conoscenza vera del mondo.

La filosofia di Hegel costituisce in questo senso il tentativo forse più radicale dell'epoca moderna di uscire dalle aporie che una dissoluzione del mondo nella rappresentazione rischia di produrre. Tale operazione è condotta mettendo in discussione, come è evidente dal percorso complesso della *Fenomenologia dello spirito*, l'impostazione radicalmente dualistica del rapporto fra pensiero e realtà, che è evidentemente connessa, nel moderno, al costituirsi del mondo come immagine per un soggetto che se lo rappresenta.

Vorrei dunque mostrare, muovendo da questo sfondo, in che senso le risposte di Hegel alle domande che sono connesse al costituirsi del mondo come immagine siano risposte che, per quanto molto "ingombranti" e non sempre *palatable* rispetto ai modi consueti di tematizzare il rapporto fra pensiero e realtà e fra epistemologia e ontologia nella filosofia contemporanea, sono, nella loro radicalità, per molti versi ancora decisive e non sempre adeguatamente discusse nei termini che loro compete.

3. *Pensiero e realtà in Hegel*

Il percorso hegeliano che mira a portare a esplicitazione e quindi a criticare le modalità consuete attraverso cui viene impostato il rapporto fra pensiero e realtà è radicale – si diceva – in quanto mira nel suo stesso articolarsi a una sorta di dissoluzione della costituzione dualistica di soggetto e mondo attraverso una rideterminazione dei concetti stessi di pensiero e di realtà, attraverso cioè un tentativo – e anticipo così la tesi che vorrei argomentare – di risemantizzare in termini esplicitamente non soggettivistici la nozione di *pensiero*; di considerare cioè il pensiero non semplicemente come uno strumento attraverso il quale il soggetto può cercare di arpionare il mondo, e dunque non semplicemente come la rete mentale che il soggetto getta sulla realtà pescando ciò che quella rete gli consente di portare in superficie, bensì come ciò che costituisce, in un qualche modo, la realtà stessa, come qualcosa che è certo nel soggetto (in colui che pensa), ma non è tuttavia semplicemente soggettivo⁹. La risemantizzazione della nozione di pensiero, si riflette anche evidentemente sulla nozione di realtà, la quale non è semplicemente l'altro dal soggetto, ciò che prende forma di fronte allo sguardo del soggetto, quanto piuttosto il terreno dentro cui esiste qualcosa come il soggetto, l'ambito all'interno del quale solamente si possono dare un soggetto e un oggetto.

In particolare vorrei cercare di mostrare in che senso la filosofia hegeliana sia un tentativo di rispondere alla domanda che si chiede cosa renda possibile l'accesso al mondo da parte di un soggetto conoscente, ovvero, detto diversamente, e rivolgendosi ora al lato della soggettività, cosa renda possibile al soggetto produrre enunciati che hanno un valore oggettivo rispetto al mondo.

3.1. *Lo sfondo problematico*

L'idea di fondo di Hegel è che finché soggetto e mondo, pensiero e realtà, vengono pensati nella loro separazione non si possono dare (anche se poi ovviamente le posizioni sono molteplici e molto più sfumate) che due soluzioni, entrambe necessariamente unilaterali:

(a) Secondo la prima posizione, che è per molti versi riconducibile a un approccio di tipo empiristico, la mente è una *tabula* nella quale la realtà imprime i propri contenuti. Questo rende però particolarmente difficile spiegare, se non attraverso meccanismi psicologici come ad esempio *l'abitudine*, come aveva ben visto Hume, il potere predittivo delle scienze nonché il fatto che

⁹ Cfr. SERGIO SORESI, *Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel*, Trento, Verifiche, 2012.

soggetti diversi tendono a cogliere nello stesso modo, sulla scorta ad esempio di una spiegazione razionale, qualcosa come un'illusione percettiva.

(b) La realtà è costituita da regole che in essa imprime il soggetto – il che rende però altrettanto problematica la stessa spiegazione predittiva della scienza e soprattutto la nostra possibilità di riconoscere qualcosa come un'illusione, in quanto, all'interno di una visione costruttivista del concetto di realtà, la realtà sembra perdere quella funzione di attrito e di resistenza che può svolgere solo nella misura in cui essa è indipendente rispetto al soggetto che se la rappresenta.

In un certo modo lo sfondo problematico dentro il quale si muove Hegel ha non pochi tratti in comune con le discussioni che vedono oggi contrapporsi costruttivismo e realismo, post-modernismo e nuovo realismo.

Per ovviare alle aporie e ai pericoli che sono impliciti a una posizione di tipo costruttivista – aporie e pericoli che hanno anche ovviamente a che fare con un relativismo e prospettivismo sia in ambito gnoseologico, ad esempio con la teoria dell'incommensurabilità dei paradigmi, sia in ambito pratico, ad esempio con la teoria dell'incommensurabilità delle culture e delle visioni del mondo – sembra avere buon gioco la mossa realista (o neorealista) che muove dall'assunzione di una realtà che è almeno in parte o del tutto (a seconda appunto dei livelli di realtà a cui ci si riferisce) indipendente dal pensiero. Il mondo, dicono infatti i realisti, non è il prodotto di una costruzione mentale: le montagne esisterebbero anche se non ci fosse alcun soggetto che le coglie, e tutto sommato anche questo foglio su cui sono scritte queste parole, che pure deve la sua esistenza a chi lo ha fabbricato, una volta uscito dal processo di produzione ed entrato nel mondo esiste indipendentemente dal fatto che ciascuno lo consideri come un oggetto per scriverci sopra, o qualcosa per fare degli aeroplani giocattolo, o un cappellino per ripararsi dal sole.

Ma se questa realtà è del tutto indipendente rispetto appunto al pensiero, cosa rende possibile l'accesso conoscitivo ad essa? Non diventa cioè, a quel punto, qualsiasi discorso che noi facciamo sulla realtà, un'*interpretazione* che il soggetto opera su di essa? Non rischia cioè il realista, tutto teso a mostrare l'indipendenza della realtà rispetto al pensiero, di legittimare proprio quell'atteggiamento da cui egli sembra voler fuggire come il vampiro fugge la luce del giorno e che dice che “non esistono fatti, ma solo interpretazioni”. Che altro sono i nostri discorsi sul mondo, nella misura in cui il mondo viene inteso come *il totalmente altro* rispetto al soggetto che lo pensa, se non il prodotto di schemi concettuali che il soggetto vi getta sopra nel tentativo di appropriarsene o di addomesticarlo? Detto ancora diversamente, non rischia una posizione di realismo ontologico forte che pone la realtà come indipendente dal pensiero, di ritrovarsi a sostenere una posizione di idealismo epistemologico molto debole, che fa della conoscenza e di qualsiasi nostro discorso intorno al mondo un artificio del soggetto che non ha in sostanza relazione alcuna con ciò che è ontologicamente riconosciuto come altro rispetto ad esso?

La *Fenomenologia dello spirito*, in quanto *Scienza dell'esperienza della coscienza*, ovvero scienza dei modi e delle forme attraverso cui la soggettività finita si pone in rapporto a ciò che di volta in volta si pone come l'oggetto della sua attività conoscitiva e pratica, può essere letta dalla prima all'ultima riga come una discussione del rapporto sopra delineato fra dimensione epistemologica, intesa come dimensione relativa ai modi con cui il soggetto si riferisce all'oggetto, e dimensione ontologica, intesa come dimensione relativa al darsi in quanto tale di un oggetto che rivendica una qualche forma di indipendenza e autonomia dal soggetto.

Tale discussione è pensata da Hegel come il necessario viatico alla dimensione della scienza, ovvero alla dimensione del discorso nella quale viene a togliersi la separazione tra soggetto e oggetto nella forma in cui esso è costitutivo per la coscienza.

Io cercherò qui di affrontare la questione solo in riferimento alla *Prefazione alla Fenomenologia*, la quale, da un lato è chiamata a esplicitare il senso sistematico del percorso fenomenologico, dall'altro è anche, per così dire, l'esito di quel percorso stesso.

4. Sostanza e soggetto

Il rapporto fra epistemologia e ontologia attraversa tutta la *Fenomenologia dello spirito* e in particolare il testo della *Prefazione*.

In qualche modo già il famoso esempio del bocciolo che scompare nella fioritura e poi del fiore che scompare nel frutto è un modo per problematizzare il rapporto fra epistemologia e ontologia. Con tale esempio, come è noto, Hegel vuole criticare una concezione intellettualistica della verità, una concezione che concepisce il vero come semplicemente contrapposto al falso e non sa cogliere l'intima dinamica del rapporto fra verità e falsità. Per uscire dalla rigida opposizione di verità e falsità, Hegel sposta infatti subito l'asse del discorso dal piano epistemologico, nel quale si tende a rinchiudere il concetto di verità analizzando la congruenza di una proposizione e di un fatto, a quello ontologico, mettendo in campo, cioè, quella che è stata chiamata (ad esempio da Christoph Halbig¹⁰) una concezione ontologica del vero, una concezione, cioè, nella quale il vero e il falso non sono semplicemente, secondo una prospettiva epistemologica classica, proprietà di una asserzione, quanto piuttosto strutture processuali della realtà. In questo senso 'vero' non sarebbe un asserto rispetto al mondo, ma un ente stesso rispetto al suo concetto¹¹. Qui il vero e il falso non sono concetti antitetici: per quanto incompatibili, essi sono in realtà *momenti necessari l'uno all'altro di quella unità dinamica che è la vita dell'intero*¹².

E' sempre muovendo da un'esigenza di tipo ontologico che Hegel giunge ad affermare che «la vera figura in cui la verità ha esistenza non può che esserne il sistema scientifico»¹³. Anzi, per meglio dire, la prospettiva epistemologica di olismo semantico che la concezione sistematica del vero implica è sensata proprio perché non è una prospettiva puramente epistemologica, ovvero in quanto essa è la struttura dentro cui si articola la realtà stessa.

Altrettanto, la polemica hegeliana, che attraversa tutto il testo della *Prefazione*, nei confronti delle filosofie del sentimento, dell'intuizione e dell'immediatezza, ma anche allo stesso modo contro il criticismo e l'empirismo, ha sullo sfondo la distinzione, da queste presupposta, fra epistemologia e ontologia, tra la cosa in quanto tale (per ciò che essa è) e la cosa in quanto conosciuta, ovvero altrettanto fra la cosa e lo strumento attraverso cui la cosa diventa una cosa conosciuta.

Ma più radicalmente ancora il rapporto fra epistemologia e ontologia agisce dentro la prospettiva fenomenologica hegeliana nella determinazione stessa del rapporto fra coscienza e scienza.

La coscienza, che è la protagonista della *Fenomenologia*, in essa è vista e considerata (dal *per noi* che identifica lo sguardo filosofico che si è già in qualche modo emancipato dalla struttura coscienziale) nel suo cammino in direzione della scienza, ovvero nelle varie stazioni che essa attraversa in direzione del sapere propriamente detto, ovvero in direzione del suo dissolvimento in quanto mera coscienza. In questo cammino, com'è noto, la coscienza pretende, attraverso l'intelletto, di giungere al sapere razionale. L'intelletto, dice infatti Hegel, «è il pensare, il puro Io in generale», e l'intelligibile, ciò che può essere compreso dall'intelletto, è il noto, che è ciò che hanno in comune la coscienza e la scienza. In qualche modo la coscienza diviene scienza nella misura in cui esplicita ciò che nel noto si presenta solo in forma implicita, ovvero nella misura in cui passa dal noto (*bekannt*) al conosciuto (*erkannt*), ovvero in quanto toglie cioè al noto il suo carattere immediato e scontato, lo sottopone a critica radicale, destabilizza il terreno che esso fonda e costituisce e lo porta a un livello nel quale esso non si presenta più solo come un noto, ma, appunto, come un conosciuto. Solo attraverso questo processo di sommovimento radicale la coscienza rende il noto un alcunché di conosciuto e solo attraverso questo processo di passaggio dal noto al conosciuto la coscienza si toglie come coscienza e diventa scienza.

¹⁰ CHRISTOPH HALBIG, *Pensieri oggettivi*, «Verifiche», 1-4, 2007, pp. 33-60.

¹¹ Cfr., in relazione alla concezione hegeliana della verità e in particolare in relazione alla concezione epistemologica e ontologica della verità in Hegel, l'ottimo GIOVANNA MIOLLI, *Il pensiero della cosa. Wahrheit hegeliana e Identity Theory of Truth*, Trento, Verifiche, 2016.

¹² Cfr. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Phaenomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IX, Hamburg, Meiner, 1980, trad. it. a cura di G. Garelli, *Fenomenologia dello spirito*, Torino, Einaudi, 2008, p. 4.

¹³ Ivi, p. 5.

Il passaggio dal noto al conosciuto non è mai per Hegel un innocuo passaggio da un interno a un esterno privo di conseguenze. Il passaggio dal noto al conosciuto implica dapprima un lavoro di manifestazione dell'implicito che è nel noto, un lavoro cioè di esteriorizzazione delle strutture e delle dinamiche razionali che nel noto sono semplicemente presupposte e assunte in modo perlopiù irriflesso e inconsapevole; successivamente nel momento in cui queste strutture categoriali e le dinamiche logiche che le connettono sono portate a evidenza esse possono essere sottoposte alla critica razionale.

Il compito della ragione è sempre, per Hegel, un compito innanzitutto critico, che si esplica dunque in una attività perlopiù negativa, dissolutrice: la ragione, cioè, innanzitutto distrugge la pretesa autosussistenza delle determinazioni categoriali, la pretesa che esse hanno di valere per sé stesse, di non dipendere da altro da sé. Solo sulla base di questa critica, anzi come elemento già attivo nella critica stessa, è possibile una ricostruzione, è possibile cioè la scienza. Dove ciò che è da sottolineare è che se la scienza è già attiva nell'istanza critica, altrettanto l'istanza critica è consustanziale alla scienza.

Il rapporto fra ontologia ed epistemologia chiama però innanzitutto in causa il rapporto fra sostanza e soggetto.

Per Hegel, tutto dipende da questo:

«Es kommt nach meiner Einsicht, welche nur die Darstellung des Systems rechtfertigen muss, alles darauf an, *das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken*».

Vorrei soffermarmi sulle traduzioni italiane di questa proposizione capitale della *Prefazione* alla *Fenomenologia*, una proposizione che per molti aspetti costituisce l'impianto programmatico dell'intera filosofia hegeliana e che nelle traduzioni tradisce, a mio parere, il modo in cui viene intesa la sua forma essenziale.

Vincenzo Cicero, nella sua traduzione, così rende il testo:

«Secondo il mio punto di vista che dovrà giustificarsi unicamente mediante l'esposizione del sistema stesso, *tutto dipende dal concepire ed esprimere il vero non tanto come sostanza, bensì propriamente come soggetto*»¹⁴.

L'ottima traduzione di Gianluca Garelli, che io seguo in questo mio testo, rende in questo modo:

«Secondo il mio modo di vedere, che dovrà giustificarsi proprio attraverso la presentazione del sistema, *tutto dipende da questo: cogliere ed esprimere il vero non come sostanza, ma anzi propriamente come soggetto*»¹⁵.

Entrambe le traduzioni tendono a leggere la mossa filosofica hegeliana in termini che mi verrebbe da dire classicamente "postkantiani", intendendo con questo anche tutte le letture antimetafisiche e kantianeggianti della filosofia hegeliana oggi particolarmente influenti soprattutto all'interno del dibattito filosofico americano e da qui anche nel dibattito contemporaneo europeo, ovvero come una trasformazione della sostanza in soggetto, come uno spostamento, più radicale in Garelli di quanto già non fosse in Cicero, della concezione della verità da una prospettiva sostanzialistica (ontologica e metafisica) verso una prospettiva che radicalizza il trascendentalismo kantiano, ponendo non solo il modo d'essere del soggetto come condizione della verità, ma facendo della verità stessa un soggetto.

E tuttavia ritengo che entrambe le traduzioni tradiscano appunto un elemento decisivo della prospettiva filosofica hegeliana, anzi un elemento che io qui vorrei proporre come il fulcro di questa mia lettura di Hegel e che viene invece salvaguardato nella vecchia traduzione di Enrico De Negri, il quale così rende il passo della *Prefazione*:

«Secondo il mio modo di vedere, che dovrà giustificarsi soltanto mercè l'esposizione del sistema, *tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto*»¹⁶.

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Phaenomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IX, Hamburg, Meiner, 1980, trad. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Bompiani 2011, p. 67.

¹⁵ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, cit., p. 13.

Questa dunque la traduzione che propongo io, che si pone in continuità con quella di De Negri: «Secondo il mio modo di vedere, che dovrà giustificarsi solo attraverso l'esposizione del sistema, tutto dipende da questo: interpretare ed esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto come soggetto»¹⁷.

Solo se la si intende in questo modo si comprende – io credo – quanto Hegel dice subito dopo, dove, in poche righe anticipa ciò che diverrà nelle edizioni berlinesi del '27 e del '30 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* la discussione delle “posizioni del pensiero rispetto all'oggettività”. Subito dopo aver posto la questione del vero non come sostanza, ma altrettanto come soggetto, Hegel tratteggia infatti le linee fondamentali delle posizioni principali che caratterizzano la filosofia moderna (che possono essere esemplificate dallo spinozismo, dal criticismo e dal sapere immediato) leggendole tutte come conseguenze o derivazioni dell'assunzione presupposta della scissione tra sostanza e soggetto, e dunque tra ontologia ed epistemologia.

Se il pericolo dello spinozismo è quello di assorbire totalmente il soggetto e l'autocoscienza all'interno dell'unica sostanza unica, originando così una posizione in cui dunque il soggetto si trova a deflagrare nella sostanza, il criticismo, che non riflette in Hegel immediatamente la posizione di Kant, quanto piuttosto quella ad esempio di Bardili o di Reinhold, tende ad assorbire la sostanza dentro il soggetto o per meglio dire tende a considerare la dinamica logica che consente di portare ad universalità la nostra conoscenza, come qualcosa che appartiene puramente al pensiero, inteso come proprietà del soggetto, facendo così della sostanza qualcosa di assolutamente indifferenziato, non attraversato da strutture logiche e nessi di alcun tipo, che sono invece, se si passa l'espressione, tutti sulle spalle del soggetto. Rispetto a queste, la posizione del sapere immediato è una conseguenza e una radicalizzazione della posizione del criticismo kantiano che vuole però conciliare il pensiero e l'essere e lo fa, perciò, nella forma dell'immediatezza, nell'intuizione, la quale, proprio perché intuizione immediata, restituisce una sostanza ancora una volta indifferenziata e inerte.

Cogliere la sostanza *altrettanto* come soggetto significa cogliere il nesso tra ontologia ed epistemologia, o se si vuole, significa pensare che ogni ontologia è sempre anche un'epistemologia e che ogni epistemologia è sempre anche un'ontologia. Se infatti la posizione dello spinozismo può essere letta come un assorbimento e uno scioglimento dell'epistemologia nell'ontologia e quella del criticismo postkantiano come invece una riduzione dell'ontologia a epistemologia, il tentativo hegeliano è quello di pensare l'epistemologia nell'ontologia e l'ontologia nell'epistemologia senza allo stesso tempo far deflagrare in alcun modo l'una nell'altra.

Solo se si pensa radicalmente questo punto si pensa anche il concetto di verità hegeliano, ovvero l'idea che «il vero è il divenire di sé stesso»¹⁸ o anche che «il vero è l'intero»¹⁹, ovvero ancora che «l'assoluto è essenzialmente *risultato*»²⁰. Poiché infatti l'intero «non è altro» che l'essenza che si compie attraverso il suo sviluppo», ovvero è il processo di articolazione logico concettuale dell'essenza, il vero è l'essere nel suo svolgimento concettuale.

Da qui si comprende, credo, la straordinaria ambiguità che assume in Hegel il termine stesso di ontologia; un termine che, associato alla nozione più ampia di metafisica, sembra essere trattato in modo necessariamente duplice.

5. Metafisica, ontologia e *Scienza della logica*

L'ontologia di per sé è infatti il riflesso di una posizione del pensiero rispetto all'oggettività che pone il vero tutto nell'elemento sostanziale, come un qualcosa dentro cui il soggetto può

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di A. De Negri, Firenze, La Nuova Italia 1985, vol. I, p. 13.

¹⁸ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, cit., pp. 14-15.

¹⁹ *Ivi*, p. 15.

²⁰ *Ibid.*

semplicemente sciogliersi, come qualcosa cui il soggetto può semplicemente aderire, in cui lo spazio per l'epistemologia, ovvero per una processualità dal punto di vista del soggetto, per una attiva partecipazione del soggetto alla determinazione del vero, sembra essere del tutto escluso.

Non è un caso che Hegel sia così parco nell'uso del termine ontologia all'interno del sistema.

Nella partizione generale della *scienza della logica* Hegel afferma, ad esempio, che la logica oggettiva, ovvero quella che si articola in dottrina dell'essere e dottrina dell'essenza, «prende il posto della *metafisica* di una volta, come di quella che era l'edificio scientifico sopra il mondo, da innalzarsi solo per mezzo di *pensieri*»²¹. Anzi, più specificamente, scrive Hegel, la logica oggettiva prende il posto dell'*ontologia*, ovvero di quella scienza «che doveva ricercare la natura dell'*ente* (*Ens*) n generale»²².

Io credo che buona parte della comprensione della filosofia di Hegel, passi attraverso l'interpretazione di quel “prendere il posto”, di quel “an die Stelle treten”, di quel “sostituire”.

Cosa significa infatti che la logica prende il posto della metafisica, che la logica sostituisce la metafisica?

Una prima risposta la si potrebbe ricavare proprio dalla discussione delle posizioni del pensiero rispetto all'oggettività che troviamo nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* nelle sue versioni berlinesi.

La parte dedicata alla discussione delle posizioni del pensiero rispetto all'oggettività può essere infatti letta come una sorta di decostruzione dei diversi modi di pensare il rapporto tra soggetto e oggetto – e delle nozioni che sono implicate all'interno di tale rapporto – così come questo rapporto si è presentato nella tradizione. Le posizioni, come noto, sono tre:

1. quella della metafisica ingenua;
2. quella dell'empirismo e del criticismo, considerati da Hegel come espressioni distinte di un'unica posizione;
3. quella del sapere immediato

Nella trattazione di quella modalità di pensiero che viene denominata come *metafisica* emerge la peculiare ambiguità che caratterizza il rapporto di Hegel nei confronti della tradizione a cui il termine rimanda; rapporto che è a un tempo di riconoscimento (nel senso che alla metafisica Hegel riconosce di muoversi all'interno di un orizzonte di verità) e di critica radicale (per cui Hegel non a caso non assegna alcuno spazio all'interno del suo sistema alla metafisica intesa come disciplina filosofica). Quasi a riflesso di questa esplicita e consapevole ambiguità la metafisica viene presentata da Hegel da un lato come la posizione più ingenua, dall'altro, in tale ingenuità – la quale implica necessariamente una sorta di mancanza di giustificazione – come in grado di esprimere, per quanto in forma solo immediata, le medesime convinzioni che soggiacciono alla teoria hegeliana del pensiero oggettivo²³.

La prima posizione è quella del procedimento *ingenuo* che, ancor privo della coscienza dell'opposizione del pensiero in sé e rispetto a sé, contiene la *fede* che si possa *conoscere la verità* mediante il *riflettere* (*Nachdenken*) e che, mediante il riflettere, venga portato davanti alla coscienza quello che gli oggetti sono veramente. Con questa fede il pensiero si rivolge direttamente agli oggetti, riproduce il contenuto delle sensazioni e delle intuizioni prendendo le mosse da se stesso, facendone un contenuto di pensiero, e si appaga di tale contenuto come se fosse la verità. Ogni filosofia nel suo inizio, ogni scienza, anzi anche il quotidiano operare della coscienza, vive in questa fede²⁴.

²¹ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, trad. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1988, vol. I, p. 47.

²² *Ibid.*

²³ TOM ROCKMORE, *Hegel's Metaphysics, or the Categorical Approach to Knowledge of Experience*, in HUGO TRISTRAM ENGELHARDT and TERRY PINKARD (eds.), *Hegel reconsidered. Beyond Metaphysics and the Authoritarian State*, op. cit., pp. 43-57.

²⁴ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di B. Croce, Roma-Bari, Laterza 1978, vol. I, § 26.

La convinzione di fondo dell'atteggiamento di pensiero che Hegel qui raccoglie sotto la determinazione del concetto di *metafisica* (e che è un atteggiamento di pensiero che caratterizza in generale il *common sense*, il nostro rapporto ordinario e quotidiano con il mondo, ma anche il modo con cui, perlomeno a un primo livello di approssimazione, qualsiasi filosofia e qualsiasi scienza si rapportano alla realtà) è l'idea che attraverso la riflessione, attraverso cioè l'attività del pensiero che riflette sul mondo, si possa conoscere la verità, ovvero che la riflessione sia in grado di rapportarsi al mondo per ciò che esso davvero è, ovvero ancora che gli oggetti del mondo vengano posti innanzi alla coscienza attraverso la riflessione (e cioè attraverso il pensiero) per ciò che essi effettivamente sono.

Ciò che fa di questa posizione che sembra porsi all'altezza appunto del pensiero oggettivo una posizione invece unilaterale, una posizione che necessita quindi di essere superata e tolta per portarsi al livello di una considerazione filosofica nel senso scientifico del termine, è il fatto, evidentemente, che essa basa questa sua convinzione su una fede, su un *Glauben*: su qualcosa cioè che è solo un presupposto assunto e ritenuto per vero e che in quanto tale, proprio perché non problematizzato, ma solo accolto, non è giustificato.

Da un punto di vista storico-filosofico Hegel si riferisce qui in particolare a quella che egli chiama la 'vecchia metafisica' (*vormalige Metaphysik*)²⁵, ovvero alla tradizione metafisica di scuola che caratterizzava la manualistica filosofica e l'insegnamento universitario, e dunque a quella stessa metafisica di cui Kant critica le pretese conoscitive.

Ma se questo è il riferimento storico-filosofico esplicito, Hegel sembra intendere la metafisica più in generale come un atteggiamento, una postura del pensiero, verrebbe da dire: come il punto di vista dentro cui si muovono anche i nostri discorsi ordinari sul mondo, ovvero ancora, più in generale, come il punto di vista a partire dal quale ha inizio qualsiasi discorso sul mondo prima che emerga quella forma di scissione che è il necessario correlato della riflessione del soggetto sulle proprie pratiche di pensiero e sul loro rapporto con il mondo²⁶.

La metafisica ha dunque una duplice connotazione. Da un lato a causa della sua ingenuità e del suo basarsi su una fede non adeguatamente giustificata, ma anche a causa del suo procedere attraverso determinazioni di pensiero che rispondono alla «*semplice prospettiva dell'intelletto*»²⁷, essa è una posizione che è evidentemente "più arretrata" rispetto a quella della filosofia critica, che non a caso costituisce l'atteggiamento di pensiero che ne mette in luce le interne contraddizioni, le discrasie, le inadeguatezze e dunque in generale la vacuità delle sue pretese conoscitive; dall'altro lato, però, proprio perché questo atteggiamento considera «le determinazioni di pensiero come *determinazioni fondamentali delle cose*»²⁸, la metafisica si pone a un livello più alto della filosofia critica, nel senso che non si muove, come invece è tipico della filosofia critica, dentro quella scissione tra pensiero e realtà che impedisce sostanzialmente al pensiero di dire la realtà nella sua verità²⁹.

La metafisica – e l'atteggiamento di pensiero che questa parola incarna – è quindi a un tempo superiore e inferiore rispetto all'atteggiamento tipico della filosofia critica. Il che significa che, per quanto la filosofia critica nella misura in cui si arresti a se stessa costituisca l'espressione di una frattura patologica tra pensiero e realtà, essa mette però in luce i limiti costitutivi di

²⁵ Per una trattazione della "vecchia metafisica" con particolare riferimento a Descartes, Spinoza, Leibniz, si veda LUCIO CORTELLA, *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Padova, Il Poligrafo, 2002. Su questa prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività si veda anche Cfr. CHRISTOPH HALBIG, *Objektives Denken*, cit., pp. 219-224.

²⁶ Sulla posizione di Hegel nei confronti della metafisica si vedano I saggi contenuti in JEAN-FRANÇOIS KERVÉGAN e BERNARD MABILLE (dir.), *Hegel au présent: une relève de la métaphysique?*, Paris, CNRS Éditions, 2012. Si vedano inoltre i più recenti: ALLEGRA DE LAURENTIIS (ed. by), *Hegel and Metaphysics. On Logic and Ontology in the System*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2016; ARTHUR KOK, *Kant, Hegel, und die Frage der Metaphysik. Über die Möglichkeit der Philosophie nach der kopernikanischen Wende*, München, Fink, 2013.

²⁷ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 27.

²⁸ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 28.

²⁹ Cfr. STEPHEN HOULGATE, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 100-104.

quell'atteggiamento di pensiero che attraversa le più diverse pratiche di rapporto dell'uomo con il mondo che viene qui indicato come metafisica.

La caratteristica fondamentale della metafisica, che proprio per questo Kant con buon diritto rivela nella sua inconsistenza dal punto di vista conoscitivo, è quella di pretendere di conoscere ciò che Hegel chiama qui l'assoluto, ovvero l'incondizionato, attraverso gli strumenti che hanno invece una loro legittimità solo all'interno del mondo del condizionato. Ciò che la metafisica dunque presuppone, secondo Hegel – il quale si muove qui evidentemente sulla scia di Kant – è una modalità della conoscenza, quella dell'intelletto, che viene semplicemente accolta e non esaminata o problematizzata. Ed è una conoscenza, quella dell'intelletto, la quale, proprio perché assume le determinazioni di pensiero nel loro isolamento e nella loro separatezza, non è strutturalmente in grado, se non cadendo dentro quel ginepraio di contraddizioni denunciato da Kant, di pensare ciò che invece necessita di un approccio che supera l'isolamento, la fissità e la separatezza reciproca delle determinazioni di pensiero per mettere a tema le relazioni interne e lo svolgersi di quelle determinazioni stesse.

È proprio in questa convinzione che il pensiero non possa trovare che in se stesso la giustificazione del proprio procedere, che può essere rintracciato l'elemento radicalmente antimetafisico della filosofia hegeliana, l'idea cioè che la filosofia, in quanto scienza nel senso più radicale del termine, e dunque in quanto scienza della libertà, non può assumere fondamenti che siano estranei a se stessa; l'idea che non esista, cioè, alcun fondamento fuori dal pensiero su cui il pensiero si possa appoggiare per rendere conto delle proprie procedure o dei propri concetti.

Da questo punto di vista, l'atteggiamento che trova rappresentazione nella metafisica non caratterizza solo ed esclusivamente quelle discipline che si richiamano esplicitamente alla tradizione metafisica: in quanto presuppone l'oggetto e la modalità della sua conoscenza senza problematizzazione e quindi senza autentica giustificazione, la metafisica costituisce la struttura di fondo di qualsiasi modello conoscitivo che assume in forma scontata un saldo punto di appoggio del discorso come esterno a quel discorso stesso. Essa, cioè, costituisce la struttura di fondo di tutti quegli atteggiamenti di pensiero che proprio per questo loro dipendere da una exteriorità data non sono in grado di essere quella scienza della libertà, quel pensiero libero e oggettivo, che la filosofia, nella sua essenza, pretende di essere.

Che la logica prenda il posto della metafisica significa dunque per Hegel che le determinazioni di pensiero della metafisica vengono ora considerate non metafisicamente, ovvero, per usare ancora un'espressione tratta dalla *Scienza della logica*, vengono ora considerate come «forme libere da quei substrati, i *soggetti della rappresentazione*».

In questo senso la logica oggettiva, prendendo il posto della metafisica, ne occupa lo spazio, si occupa di ciò di cui si occupava tradizionalmente la metafisica, ma allo stesso tempo, proprio ponendosi su quello spazio e interpretandolo al di fuori di qualsiasi fondazionalismo, ne è anche la critica più radicale.

Ma l'atteggiamento duplice nei confronti della metafisica vira subito in Hegel in un atteggiamento altrettanto bifronte nei confronti del criticismo³⁰. La filosofia critica, infatti, da un lato costituisce la critica legittima e necessaria nei confronti dell'ingenuità metafisica, nei confronti della mera *credenza* (il *Glauben* hegeliano rimanda da un lato alla *Pistis* platonica dall'altro al *Belief* humeano) che pensiero ed essere siano lo stesso, nei confronti della pretesa di pensare con gli strumenti dell'intelletto l'ideale della ragione; dall'altro lato la superiorità della filosofia critica sulla metafisica diventa subito una sorta di inferiorità, una chiusura rassicurante e prudente rispetto a un pensiero che voglia pensare l'essenza.

La posizione del criticismo porta, secondo Hegel, a radicalizzazione e coerentizzazione un processo che caratterizza l'intero pensiero della modernità e che pone il vero tutto all'interno della sua dimensione gnoseologica ed epistemologica, come un processo che si svolge tutto e solo nella

³⁰ FRANCO CHIEREGHIN, *Il doppio volto di Kant in Hegel*, in GIUSEPPE MICHELI (a cura di), *Momenti della ricezione di Kant nell'Ottocento*, «Rivista di storia della filosofia», LXI (2006), supplemento al n. 4, pp. 63-76.

soggettività e che si trova perciò di fronte una oggettività che per essere pensata deve essere ridotta a soggetto.

6. Al di là di ontologia ed epistemologia: l'antifondazionalismo hegeliano

In qualche modo l'impresa hegeliana rivela la sua formidabile radicalità proprio in questo voler porsi al di là dell'ontologia della sostanza e al di là di una epistemologia del soggetto senza per questo rinunciare né all'ontologia né all'epistemologia. Solo sulla base di questo si comprende anche davvero l'opposizione di Hegel alle diverse forme di intuizionismo che costituiscono uno dei tratti salienti della sua epoca, ovvero quelle posizioni che pretendono di unificare il soggetto e l'oggetto rinunciando alla mediazione, letta appunto come l'origine della scissione. Se si rinuncia alla mediazione, secondo Hegel, si rinuncia di fatto alla dimensione epistemologica, alla necessità dello svolgimento logico, e il superamento della scissione fra ontologia ed epistemologia diventa di fatto un annullamento sterile sia dell'una che dell'altra.

L'atto del mediare, che Hegel chiama anche «l'immediatezza in divenire»³¹, è l'Io, la soggettività, la riflessione:

«Si disconosce pertanto la ragione, se si esclude la riflessione dal vero, e non la si coglie come momento positivo dell'assoluto»³²

Quella che qui Hegel chiama *la riflessione* è la dimensione epistemologica, la quale dunque non è pensata semplicemente come il percorso da attivare per il raggiungimento di una realtà oggettiva che si contrappone alla soggettività nella forma dell'esteriorità, quanto come un momento costitutivo di essa. Dove dire momento costitutivo non significa affatto pensare secondo il modello di un idealismo unilaterale e soggettivistico, che dunque l'essere, la realtà, l'assoluto sia una costruzione del soggetto e che dunque l'ontologia sia un mero prodotto dell'epistemologia.

Dire che il vero non è solo sostanza, ma è altrettanto come soggetto, significa per Hegel dire che il vero «è effettivo soltanto come sistema». Dove è evidente che il concetto di sistema ha in Hegel una funzione chiaramente *antifondazionalistica*, in quanto significa che non esiste alcuna proposizione o alcun principio che possa valere come fondamento su cui edificare quindi per stratificazioni successive l'edificio del sapere. Il sistema è infatti quel tutto dove ogni parte trova se stessa solo nella sua relazione con le altre e in cui l'intero stesso delle parti è tenuto insieme da questa dinamica di nessi e rimandi che si sostiene solo sulle relazioni che l'intero implica e nei movimenti logici che tali relazioni producono³³.

Lo svolgimento del concetto deve essere inteso, dice Hegel, «come confutazione di quanto costituisce il *fondamento* del sistema», ovvero, ma ciò è lo stesso, «come un'indicazione che il *fondamento*, ossia il principio del sistema, di fatto non ne è che l'inizio»³⁴.

Certo si può discutere circa l'idea che le cose in Hegel funzionino davvero così come egli le descrive, si può discutere circa l'effettiva tenuta del modello hegeliano rispetto alle sue proprie premesse. Tom Rockmore, ad esempio, sostenendo una tesi antifondazionalista, accusa lo Hegel della *Scienza della logica* di pensare invece l'*inizio* come fondamento³⁵. Quello che però è decisivo è che in generale il progetto filosofico di Hegel è mosso da questa idea: che non esiste una verità che fa da fondamento delle sue successive articolazioni, in quanto è proprio lo svolgimento processuale, lo sviluppo logico, ciò che costituisce il vero.

Questa idea secondo la quale la verità non è tale in quanto poggia su un qualche solido fondamento, ma solo in quanto è lo sviluppo di se stessa, è l'articolazione concettuale, ha nella nozione di

³¹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di G. Garelli, cit., p. 16.

³² *Ibid.*

³³ Per una lettura in chiave antifondazionalista della filosofia di Hegel rinvio al mio: *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel. (Razionalità e improvvisazione)*, «Itinera. Rivista di filosofia e teoria delle arti», 10, 2015 (<http://riviste.unimi.it/index.php/itinera/article/view/6651>). Cfr., inoltre, WILLIAM MAKER, *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, SUNY, Press Albany, 1994.

³⁴ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di G. Garelli, cit., p. 19.

³⁵ Cfr. TOM ROCKMORE, *Hegel's Circular Epistemology*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

proposizione speculativa con cui si chiude la *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito* forse la sua emergenza più significativa e più problematica³⁶:

«Non v'è dunque alcun contenuto capace di comportarsi come un soggetto che stia a fondamento, e a cui il significato converrebbe come un predicato»³⁷.

Il tema della proposizione speculativa e la problematicità in essa implicita relativamente al rapporto fra epistemologia e ontologia è anticipato da una discussione relativa alla differenza specifica della verità filosofica rispetto all'ambito delle conoscenze storiche e delle conoscenze matematiche.

Già Kant aveva discusso la questione all'interno dell'Architettura della ragion pura, distinguendo, come è noto, le conoscenze storiche, che sono sempre conoscenze *ex datis*, dalle conoscenze razionali, che sono sempre invece conoscenze *ex principiis* e che si differenziano a loro volta in conoscenze matematiche, che procedono per *costruzione di concetti*, e conoscenze filosofiche, che sono invece ricavate da concetti e procedono in modo argomentativo, ma non dimostrativo³⁸.

Le conoscenze storiche, secondo Hegel, «riguardano l'esistenza nella sua singolarità» e proprio per questo «non sono necessarie»³⁹. Che Cesare sia nato quel certo giorno e non un altro, che sia stato ucciso in quel giorno e non in un altro, sono fatti, dati, avrebbe detto Kant, ma in quanto tali essi non hanno in sé alcuna necessità e proprio per questo non possono essere ricavati razionalmente. Questo non significa però che tali fatti siano del tutto indipendenti dalla dimensione conoscitiva del soggetto. Certo il fatto di per sé è indipendente dal soggetto che lo conosce, ma la sua conoscenza e soprattutto il suo essere mostrato come un alcunché di vero è la conseguenza di un processo di esplicitazione, vaglio ed esteriorizzazione delle ragioni che stanno alla base di quel fatto.

Ciò è tanto più evidente per le verità matematiche, che non a caso consideriamo davvero tali, dice Hegel, solo se il soggetto che le possiede, ne conosce anche le dimostrazioni.

E tuttavia, anche nel caso delle conoscenze matematiche, il risultato è comunque separabile dal processo dimostrativo che lo sostiene: «in tale risultato, anzi, la dimostrazione è passata e delegata»⁴⁰.

L'elemento che accomuna le conoscenze storiche e le conoscenze matematiche è la possibilità di essere pensate, in qualche modo indipendentemente dal processo che le sostiene: L'elemento cioè che accomuna le conoscenze storiche relative ai fatti e le conoscenze razionali di tipo matematico è cioè la possibilità di separare, in esse, l'elemento epistemologico da quello ontologico.

Ciò è impossibile nel caso della conoscenza filosofica, che è appunto quel tipo di conoscenza in cui il processo è uno con il risultato, in cui il risultato è «il processo e il divenire del tutto»⁴¹, è l'unione, cioè, dell'essere della cosa e del suo conoscere: ovvero della dimensione ontologica e di quella epistemologica.

³⁶ Sulla proposizione speculativa, cfr. GÜNTER WOHLFART, *Der spekulative Satz: Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, de Gruyter, Berlin/ New York, 1981, in part. *Der Spekulative Satz in der Vorrede zur "Phänomenologie des Geistes"*; GAETANO RAMETTA, *Filosofia come Sistema della scienza: Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Schio, Tamoni, 1992; MASSIMO ADINOLFI, *Quel che giunge alla parola: Hegel e la proposizione speculativa*, «Il Pensiero», n.1, 2001, pp. 63-81; CATERINA DE BORTOLI, *Tra logica e retorica: la teoria hegeliana della proposizione speculativa e la figura del chiasmo*, «Verifiche», n. XXXIV (3-4), 2005, pp. 189-237; WILHELM LÜTTERFELDS, *Hegels "spekulativer Satz" als "grammatische Bewegung" (Wittgenstein)* in JESÚS PADILLA GÁLVEZ, *Phenomenology as grammar*, Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society/Österreichische Ludwig-Wittgenstein-Gesellschaft, Ontos-Verl., Frankfurt [u.a.], 2008, pp. 33-62; ELEONORA CARAMELLI, *Eredità del sensibile. La proposizione speculativa nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Il Mulino, Bologna, 2015; FRANZISKA KURKA, *Der spekulative Satz in G.W.F. Hegels Phänomenologie des Geistes. Philosophische Untersuchungen zu einem zentralen Konzept spekulativer Dialektik*, Saarbrücken, Akademiker Verlag, 2015; VINCENZO VITIELLO, *In lotta con il linguaggio. Da Wittgenstein a Nietzsche (passandoperHegel)*, «Il Pensiero», n.2, 2008, pp. 103-134.

³⁷ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di G. Garelli, cit., p. 48.

³⁸ Rimando su questo al mio *Tra scienza e saggezza. Intorno allo statuto della filosofia in Kant*, «Verifiche», 35 (3), pp. 103-132.

³⁹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di G. Garelli, cit., p. 29.

⁴⁰ Ivi, p. 30.

⁴¹ *Ibid.*

Questo è, sostanzialmente, lo speculativo.

Il sapere speculativo, dice Hegel, è quel sapere che coglie il concetto nell'essere, che pensa nel concetto l'essenza, e che articola perciò dinamicamente l'essere nel suo proprio movimento, che mostra in che senso e secondo quale logica la cosa è il movimento stesso del concetto.

Ed è proprio questa nozione di speculativo ciò che trova resistenza nel linguaggio della rappresentazione.

Nello speculativo, sostiene infatti Hegel, il Sé non è «un soggetto in quiete che sostiene inerte gli accidenti»⁴²: nel movimento dello speculativo, quel soggetto in quiete sprofonda; il contenuto non è più il predicato del soggetto, ma è esso stesso la sostanza: il concetto è il Sé proprio dell'oggetto.

Il contraccolpo prodotto dallo speculativo sul linguaggio è il riflesso del rapporto complesso e ineludibile che Hegel porta allo scoperto fra dimensione epistemologica (con la sua caratterizzazione soggettiva) e dimensione ontologica (con la sua caratterizzazione oggettiva).

La proposizione speculativa, con tutta la sua portata critico-distruttiva è l'emergenza della necessità di esprimere il nesso necessario fra epistemologia ed ontologia senza far in alcun modo deflagrare l'una dimensione dentro all'altra:

«nella proposizione filosofica l'identità di soggetto e predicato non deve annullarne la differenza, che è espressa nella forma della proposizione, ma la loro unità deve risultare come un'armonia»⁴³.

7. Conclusioni

In questo senso il concetto hegeliano di verità, ovvero l'idea strutturalmente antifondazionalistica che lo regge – e cioè che il vero debba essere espresso e interpretato non come sostanza, ma altrettanto come soggetto, che il vero non sia una cosa fuori dal pensiero, ma il processo di articolazione nel quale si trova la cosa stessa, che il vero possa trovare concretizzazione nell'autocritica e nella distruzione che il finito fa di se stesso all'interno della proposizione speculativa – possiede innanzitutto un enorme potenziale critico nei confronti di tutte quelle concezioni che tendono a relegare il vero o dentro l'ontologia, lasciando al soggetto un ruolo in qualche modo di rispecchiamento della realtà, o dentro l'epistemologia rischiando così di ridurre la realtà a proiezione del soggetto.

Smascherare l'idea tipica dell'ontologia che il vero sia qualcosa che giace nella sostanza del tutto indipendentemente dal modo in cui la sostanza stessa è pensata, come se il punto di vista fosse del tutto ininfluenza rispetto a ciò che si vede e dall'altro lato, altrettanto radicalmente, smascherare l'idea che il vero sia qualcosa che non ha a che fare con le cose, che non è e non può essere oggettivo, in quanto è radicato nel modo d'essere del soggetto, come se la realtà fosse riducibile a uno sguardo, è il compito che secondo Hegel primario del procedimento filosofico.

Il noto, dice Hegel, appunto in quanto è noto, non è conosciuto.

Conoscere il noto significa, innanzitutto, non considerarlo più come semplicemente noto, portarne allo scoperto l'implicito, mostrare nel dato che si pretende oggettivo la presenza spesso mascherata della manipolazione soggettiva. Contemporaneamente conoscere il noto, rivolgersi criticamente nei confronti di ciò che il soggetto ritiene di possedere, significa far sentire all'immane potenza del soggetto la resistenza della sostanza e la densità dell'essere.

⁴² Ivi, p. 44.

⁴³ Ivi, p. 46.