



Martin Heidegger  
La fenomenologia dello spirito di Hegel

Guida, Napoli, 2000  
Pag. 223

16 ottobre 2019

Come avevamo deciso, inizieremo la lettura del testo di Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*. Come introduzione, voglio leggervi alcune cose di Kojève (*Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, 1996), che sto leggendo per puro divertimento. Ho trovato delle cose interessanti e volevo leggerle perché costituiscono in un qualche modo una sorta di introduzione al discorso che farà Heidegger. Dice Kojève, nella sua *Introduzione alla lettura di Hegel*, a pag. 210, *Perché ci sia Auto-coscienza, perché ci sia filosofia, occorre che ci sia trascendenza di sé in rapporto a sé in quanto dato. E questo è possibile, secondo Hegel, solo nel caso in cui il Desiderio si diriga non verso un essere dato, bensì verso un non-essere. Desiderare l'Essere è riempirsi di quest'Essere dato, è asservirsi a esso. Desiderare il non-Essere è liberarsi dall'Essere, realizzare la propria autonomia, la propria Libertà. Per essere antropogeno, il Desiderio deve dunque dirigersi verso un non-essere, cioè verso un altro Desiderio, verso un altro vuoto avido, verso un altro Io. Infatti il Desiderio è assenza di Essere (aver fame è essere privato del nutrimento): un Nulla che annienta nell'Essere, non è un Essere che è. In altre parole, l'Azione destinata a soddisfare un Desiderio animale, che si dirige verso una cosa data, esistente, non riesce mai a realizzare un Io umano, auto-cosciente. Il Desiderio non è umano, o, più esattamente, "umanizzante", "antropogeno", se non a condizione di essere orientato verso un altro Desiderio e verso un Desiderio altro. Per essere umano, l'uomo deve agire non per sottomettere a sé una cosa, ma per sottomettere a sé un altro Desiderio (della cosa). L'uomo che desidera umanamente una cosa agisce non tanto per impadronirsi della cosa quanto per far riconoscere da un altro il suo diritto, come si dirà più tardi, su questa cosa, per farsi riconoscere come proprietario della cosa. E questo, in fin dei conti, per far riconoscere dall'altro la sua superiorità su di lui. Solo il Desiderio di questo Riconoscimento (Anerkennung), solo l'Azione che deriva da un tale Desiderio, crea, realizza e rivela un Io umano, non-biologico. La PhG deve dunque ammettere una terza premessa irriducibile: l'esistenza di più Desideri capaci di desiderarsi reciprocamente, ciascuno dei quali vuol negare, assimilare, fa suo, sottomettere a sé l'altro Desiderio in quanto Desiderio. È già un primo modo per intendere ciò di cui si tratta, e cioè il motivo per cui è necessario per ciascuno che ci sia qualcuno, non qualcosa ma qualcuno, da sottomettere, da dominare, da comandare. E questo appare importante per il fatto che soltanto qualcuno, un altro Io, è desiderante, una cosa non desidera*

niente. Il fatto che soltanto un altro Io sia desiderante mette in moto una sorta di antagonismo. Come dire: io voglio una certa cosa, ma la vuole anche quell'altro, e, quindi, devo essere più bravo di quell'altro per ottenere quella cosa, o, meglio, per farmi riconoscere da quell'altro come più bravo di lui. Qui viene sottolineata la necessità del riconoscimento da parte dell'altro della mia capacità, mentre una cosa non mi riconoscerà mai come il più bravo. Prosegue a pag. 212. *Il vinto ha subordinato il suo desiderio umano di Riconoscimento al desiderio biologico della conservazione della vita...* Qui si rifà al discorso del servo e del padrone. *Il vincitore ha rischiato la vita per uno scopo non vitale: questo determina e rivela, a lui e al vinto, la sua superiorità sulla vita biologica e, di conseguenza, sul vinto.* Cioè: io non ho paura di morire; tu sì, quindi, vinco io. *Così, la differenza tra Signore e Servo è realizzata nell'esistenza del vincitore e del vinto, ed è riconosciuta da entrambi.* Qui "riconosciuta" è sempre sottolineato. È tutto improntato su questa necessità del riconoscimento da parte dell'altro. *L'essere che opera...* Qui con essere si intende l'uomo; infatti, è scritto minuscolo. *...per soddisfare i propri istinti, che, in quanto tali, sono sempre naturali, non si eleva al di sopra della Natura: resta un essere naturale, un animale.* Sarebbe il Signore. *Ma agendo per soddisfare un istinto che non è mio, io agisco in funzione di ciò che, per me, non è istinto.* Quindi, già non sono più animale. *Agisco in funzione di un'idea, di uno scopo non biologico. Questa trasformazione della Natura in funzione di un'idea non materiale è il Lavoro nel senso proprio del termine, Lavoro che crea un Mondo non naturale, tecnico, umanizzato, adattato al Desiderio umano di un essere che ha dimostrato e realizzato la sua superiorità sulla Natura rischiando la vita per lo scopo non biologico del Riconoscimento.* Questo bisogno di riconoscimento non è naturale o, come dice Kojève, biologico, non è come la sete, la fame, è qualcosa di prettamente umano. *E soltanto questo Lavoro ha potuto alla fine produrre il tavolo sul quale Hegel scriveva la PhG, e che faceva parte del contenuto di quell'Io analizzato da Hegel quando rispondeva al suo: "che cosa sono?"*. A pag. 225. Qui si riferisce a una cosa che aveva detto Hegel a proposito degli stoici. Gli stoici, se vi ricordate, allontanano da loro il mondo ritenendolo insensato, inutile, vuoto, e, quindi, tutto si riversa sul proprio pensiero. Diceva Hegel che questo, alla fine, fallisce perché annoia. Kojève apparentemente si mostra sorpreso di una spiegazione così banale di Hegel, che per altro verso invece è così acuto, penetrante. Dice Kojève: *Quest'obiezione, o spiegazione, solo a prima vista è semplicistica. In realtà, essa ha una base metafisica profonda. L'Uomo non è Essere che è: egli è un Nulla che annienta mediante la negazione dell'Essere. Ora, la negazione dell'Essere è l'Azione. Ecco perché Hegel dice: "L'essere vero dell'uomo è la sua azione"*. L'agire. Ricordate quanto Hegel abbia posto l'accento sull'operare, sull'azione. Eh, già! Perché come ottengo il superpotenziamento se non agendo su qualcosa o su qualcuno? Come posso comandare, acquisire potere, controllare, dominare, se non facendo qualcosa? Se resto immobile, in silenzio totale, sarà difficile che io ottenga una cosa del genere. Lo stoicismo provoca noia nel senso che lo stoicismo elimina il superpotenziamento. Ecco perché annoia: perché a un certo punto non c'è niente da fare, niente che interessi, mentre sappiamo che l'unica cosa che interessa è il superpotenziamento. Quindi, se lo tolgo alla radice, è chiaro che nel giro di pochi minuti sarò annoiato a morte, perché devo fare qualcosa, cioè, devo trovare qualcosa per superpotenziarmi, qualunque cosa sia, non ha importanza. Ecco da qui l'indaffararsi degli umani, che, per altro verso, ha prodotto anche cose notevoli. Cosa che è assente negli animali: nessun animale si dà da fare. Magari impulsivamente gioca, ma è un discorso diverso; sennò non è indaffarato perché non ha nulla da fare, perché non ha da superpotenziarsi, e non ce l'ha perché, molto semplicemente, non è nel linguaggio. A pag. 233. *Ora, attribuire un valore assoluto a un essere non in funzione di ciò che egli fa, dei suoi atti, ma semplicemente perché egli è, in ragione del suo semplice Sein, del suo Essere, significa amarlo.* Questo, secondo Kojève, che legge Hegel, è l'amore, cioè, attribuire un valore assoluto a una persona, non per quello che fa, per le sue opere, ma per ciò che è. Infatti, quante volte avrete sentito dire "Ti amo proprio per come sei": questo è l'amore per Hegel, letto da Kojève. *Dunque, si può anche dire che è l'Amore a realizzarsi nella e mediante la Famiglia antica. E poiché l'Amore non dipende dagli*

*atti, dall'attività dell'amato, non può arrestarsi nemmeno con la sua morte. Amando l'uomo nella sua inazione, lo si considera come se fosse morto. La morte dunque non può cambiare nulla nell'Amore, nel valore attribuito nella e dalla Famiglia. Ecco perché l'Amore e il culto dei morti hanno il loro posto in seno alla Famiglia pagana. Ci sta dicendo che l'amore, così come è inteso nel discorso occidentale, è l'amore per un morto, perché se togliamo l'opera, ciò che una persona fa, e ci atteniamo solo a quello che è quella persona... che cosa è? Nulla. Una persona che non opera, che non fa nulla, che io amo solo per quello che è e non per quello che fa, è come un cadavere: è amare, secondo Hegel, un cadavere. E, infatti, dice che quando poi l'amato muore non cambia nulla... era già morto, perché solo il morto non fa più niente, non agisce più. A pag. 237. Il problema del Borghese sembra dunque insolubile: egli deve lavorare per un altro, ma può lavorare solo per se stesso. Ora, in realtà l'Uomo riesce a risolvere il suo problema, e lo risolve, ancora una volta, secondo il principio borghese della Proprietà privata. Il Borghese non lavora per un altro; non lavora però nemmeno per se stesso, considerato come entità biologica. Lavora per se stesso, considerato come "persona giuridica", come Proprietario privato: lavora per la Proprietà considerata in quanto tale, diventata cioè denaro; lavora per il Capitale. Detto altrimenti, il Lavoratore borghese presuppone, e determina, un'Entsagung, un'Abnegazione dell'esistenza umana; l'Uomo si trascende, si supera, si proietta lontano da se stesso, proiettandosi sull'idea della Proprietà privata, del Capitale, che, pur essendo opera del Proprietario, diventa indipendente da lui e l'assoggetta proprio come il Signore assoggettava il servo, ma con la differenza che l'assoggettamento è ora cosciente e liberamente accettato dal Lavoratore. Questo discorso sul borghese e sul capitale è esattamente ciò che poi è accaduto con la tecnica, cioè, lo stesso discorso può farsi esattamente nei confronti della tecnica. (Si vede, sia detto incidentalmente, che per Hegel, come per Marx, il fenomeno centrale del Mondo borghese non è l'asservimento dell'operaio, del borghese povero, da parte del borghese ricco, ma quello di entrambi da parte del Capitale). Il Capitale viene messo al posto del trascendente. Passiamo ora a Martin Heidegger. A pag. 44. Qui Heidegger sta considerando la distinzione che fa Hegel rispetto alla scienza tra la scienza relativa e la scienza assoluta. Come sapete, Hegel cerca la scienza assoluta, il Sapere assoluto, non quello relativo. Relativa è una scienza in quanto scienza relata, vale a dire che non semplicemente in quanto riferita-a, ma in quanto è un sapere che nel suo atteggiamento di sapere è relatum – riferito – a ciò che sa, e che, condotto al di là di ciò che sa, resta sapendo presso il saputo... Un sapere, che è relato a qualche cosa, vuol dire che questo sapere, che io ho, rimane appoggiato, agganciato, al saputo, si sgancia da me. ...lo sa appunto in modo tale che si lascia trattenere dal saputo – sapendo il saputo, sapendolo si dissolve in esso, si dà ad esso e così – sapendo – in esso si perde. Questo, secondo Heidegger, è il problema connesso alla scienza relativa. Come diceva lui, la scienza relativa non è tale solo in quanto riferita a qualche cosa, ma perché è un sapere che, una volta saputo, si dissolve, dice Heidegger, nel saputo; e, quindi, è un sapere che è sempre spostato, sempre dileguante. Se noi pensiamo, ad es., tutto l'ente semplicemente presente lo pensiamo in quanto creato da un Dio che è anch'egli semplicemente presente, allora questa totalità dell'essente così saputo sarà tuttavia saputa solo relativamente. Questo sapere relativo – il sapere irretito e costretto nel suo saputo – è ciò che Hegel chiama "la coscienza". Questo sapere che è irretito nella cosa che sa: è questa la coscienza. L'autocoscienza sarebbe la coscienza che è consapevole di sé. A pag. 46. La modalità pura del sapere non-relativo sarà evidentemente soltanto quel sapere che già si distacca dall'autocoscienza, non è avvinto ad essa, ma sa ancora questa stessa, pure non in quanto qualcosa semplicemente presso per sé, accanto al quale ancora sussiste la semplice coscienza, ma in quanto autocoscienza della coscienza. Il sapersi in quanto origine non vincolata dell'unità e coappartenenza di entrambe, dell'autocoscienza e della coscienza, questo sapere è il sapere puramente non legato, puramente svincolato, il sapere assoluto – nella denominazione provvisoria: la ragione. Nella sua assolutezza, nel suo esser-sciolto è il sapere che, non sapendo in modo relativo, vincola a sé il saputo in modo relativo, sapendo lo occupa e mantiene propriamente. Mentre la coscienza è presa da ciò che sa, e quindi questo saputo rimane vincolato alla cosa, cioè, questo sapere dilegua nel*

saputo, invece nel sapere assoluto questo sapere non dilegua ma ritorna sulla coscienza. Il meccanismo che lui descrive è, in fondo, sempre lo stesso, che è quello che Hegel aveva descritto nelle prime pagine della Fenomenologia: l'in sé che va sul per sé e che ritorna sull'in sé, ma quando c'è questo ritorno, l'in sé non più quello di prima, perché ha acquisito il per sé. Ricordate l'esempio che facevo, del significante e del significato: il significante, dicendosi, mostra un significato; questo significato è ciò che fa del significante un significante. Questo rende anche conto di ciò su cui insiste sempre Hegel, e cioè che ciò che viene dopo è la condizione di ciò che viene prima; è ciò che viene dopo ciò che determina ciò che viene prima. A Pag. 52. *Esperienza della coscienza non vuol dire in primo luogo che le esperienze vengono fatte sulla coscienza e in essa, ma che è la coscienza stessa che fa le esperienze. Essa – la coscienza – è “essa medesima immersa nell’esperienza”.* In cosa fa le sue esperienze la coscienza, con cosa “deve” farle? In se stessa, con se stessa. È così che la coscienza fa esperienza: in se stessa e con se stessa, e quindi non c'è altro. *Dunque è effettivamente la coscienza l’oggetto dell’esperienza e la prima interpretazione è corretta? È proprio la coscienza, dice, l’oggetto dell’esperienza? Assolutamente no, ma soltanto perché la coscienza è soggetto dell’esperienza, e questo in un senso del tutto determinato è in quanto sapere assoluto, solo per questo la coscienza è oggetto dell’esperienza, si può fare con essa un’esperienza e non il contrario.* La coscienza è oggetto dell’esperienza nel senso che è la coscienza che muove tutto. *La coscienza, nella misura in cui fa l’esperienza in quanto soggetto – coscienza ed esperienza intese in senso hegeliano – non può farla altrimenti che in se stessa. Se invece si prende la coscienza in primo luogo come oggetto, allora è assai possibile descriverla, esperirla in altre maniere: esperienze fenomenologiche nella coscienza, che non hanno niente a che fare con le “esperienze della coscienza” come le intende Hegel.* Hegel sta dicendo, nelle parole di Heidegger, che la coscienza non fa esperienza propriamente di un qualche cosa fuori di sé; no, la coscienza esperisce in se stessa: ciò che esperisce lo esperisce in sé. *Esperienza della coscienza è dunque “l’esperienza che la coscienza fa di sé”.* Non è lontano da ciò che dicevamo la volta scorsa quando dicevamo che qualunque cosa io faccia, pensi o dica, è soltanto linguaggio ciò con cui ho a che fare; non con l’oggetto di ciò che penso, di ciò che dico o di ciò che faccio, ma è sempre e soltanto con il linguaggio. *Quali esperienze deve dunque fare con se stessa? Sta parlando della coscienza. Nei tratti fondamentali l’abbiamo già visto. La coscienza è dapprima sapere relativo, e lo è ad un punto tale che non sa nulla di se stessa... Finché non diventa autocoscienza. ...di ciò che essa è qui. Sa solo del suo oggetto, o meglio di questo in essa stessa, nemmeno dell’oggetto in quanto tale... Ma sa dell’oggetto in quanto è nella coscienza. ...cioè che esso sta-di-fronte (gegensteht), appunto per un sapere di esso. Cioè: non sa della cosa, sa sempre e soltanto di sé, cioè, sa sempre e soltanto del linguaggio, non può sapere di nient’altro. Potremmo dirla così, in modo più radicale: il linguaggio non può sapere di nient’altro che di se stesso. Non appena il sapere sa del suo oggetto in quanto tale sa di esso già che l’in-sé dell’oggetto è per la coscienza: essere-per-la-coscienza, esser saputo – questo essere per... è il sapere. Questo è il sapere: è essere per la coscienza. Come dire che è essere per il linguaggio: questo è il sapere, non c'è un altro sapere, che sia fuori dal linguaggio. Nella misura in cui la coscienza sa di sé che essa, in quanto sapere di... fa esser-di-fronte (gegenstehen) l’oggetto (Gegenstand), l’oggetto perde il suo carattere di in-sé e diventa qualcosa d’altro, diventa per la coscienza, diviene un sapere; e questo sapere stesso, in quanto è saputo, diviene qualcosa d’altro da ciò che era prima, perché la coscienza si è semplicemente immersa in questo sapere dell’oggetto. Non nell’oggetto, ma in questo sapere dell’oggetto. Emerge un altro modo del sapere; e ciò che prima era saputo, l’in-sé dell’oggetto, diventa altro. Questo è il lavoro della dialettica, dall’in sé, dalla coscienza all’autocoscienza. Se dunque la coscienza fa la sua esperienza in sé, cioè in essa in quanto sapere dell’oggetto, e quindi anche in questo, allora deve esperire (erfahren) che essa stessa si fa altro. La coscienza, quando diventa autocoscienza e poi torna nella coscienza, non è più quella da cui siamo partiti, è un’altra cosa. Essa dimostra a sé la verità di ciò che effettivamente è già nel sapere immediato, non saputo oltre, dell’oggetto. Il sapere immediato dell’oggetto è soltanto il sapere del linguaggio che mi consente di sapere: non posso sapere nient’altro che non sia linguaggio, sempre*

e comunque. *In questo invero essa perde la sua prima verità... Quella della coscienza. ...ciò che essa riteneva dapprima e inizialmente di sé. Solo che in questo invero essa non perde soltanto, ma fa anche un'esperienza, si arricchisce di un'esperienza, acquisisce una verità, ed invero una verità su se stessa.* Come dire che la coscienza, diventando autocoscienza e tornando sulla coscienza, acquisisce una verità, non sulla cosa ma su se stessa. Ciò che vengo a sapere quando analizzo un aggeggio non è niente che ha a che fare con l'aggeggio ma semplicemente con la mia coscienza. Questo è quello che dice Hegel. Vi rendete conto che è abbastanza inusuale ancor oggi. *Il sapere, in questa esperienza scopre sempre più se stesso e viene così a se stesso, alla sua essenza più propria.* Questo sapere muove dal linguaggio e torna al linguaggio: è questo il suo movimento. *Così l'esperienza che la coscienza fa con se stessa...* Potremmo dire: l'esperienza che fa il linguaggio con se stesso. *...in corrispondenza con il concetto di esperienza precedentemente riportato al secondo posto, dà un duplice risultato, negativo e positivo: nell'esperienza che la coscienza fa con se stessa si fa altro; ma proprio questo diventar-altro-da-sé è un venire-a-se-stessa.* Questa coscienza diventa altro ma questo diventare altro non è altro che il tornare a se stessa. Sta qui il movimento dialettico: tesi, antitesi e sintesi. La coscienza diventa altro da sé, questo esser diventato altro da sé ritorna: è questo il movimento, è questa l'unica verità, secondo Hegel. Poi cita Hegel: *“Ed esperienza vien detto appunto quel movimento in cui l'immediato, il non sperimentato, cioè l'astratto (relativo), appartenga all'essere sensibile o al semplice solo pensato, si viene alienando e poi da questa alienazione torna a se stesso; così soltanto ora, dacché è anche proprietà della coscienza, l'immediato è presentato nella sua effettualità e verità”.* Solo in questo movimento in cui la coscienza... Io conosco qualche cosa ma la conosco attraverso il linguaggio; conoscendola attraverso il linguaggio, conosco soltanto il linguaggio; ciò che ho conosciuto del linguaggio mi ritorna nel linguaggio e mi modifica. Questo movimento è continuo. *Nell'esperienza che la coscienza fa con se stessa, essa deve fare la sua esperienza con sé, essa si esperisce in quanto quella che deve fare tali esperienze con se stessa, cioè esperisce la necessità della sua propria essenza, e deve fare con se stessa questa esperienza – perché essa stessa in quanto sapere è per sua essenza non relativa, ma assoluta -; che il sapere relativo è solo perché essa è assoluta.* È perché questa conoscenza è assoluta che può esserci una conoscenza relativa, nel senso che l'esperienza relativa è quella che mi consente di accorgermi che la conoscenza assoluta è il linguaggio. Io faccio esperienza di questo aggeggio, ma questo aggeggio non è altro che linguaggio; quando mi ritorna a sé non ho altro che il sapere assoluto, cioè, il sapere del linguaggio; che è la sintesi fra il sapere relativo di questa cosa qui, che è comunque un sapere intorno al linguaggio ma che ancora non si sa sapere del linguaggio, e che ritorna su stesso e diventa linguaggio che sa di se stesso. Sto facendo un po' di sovrapposizioni tra linguaggio e coscienza per rendere la cosa più comprensibile. *Ciò che così nell'esperienza della coscienza circa se stessa risulta, viene alla luce, si manifesta, è lo spirito.* Questo è lo spirito per Hegel: l'esperienza che la coscienza fa di se stessa; il risultato di questo lavoro è ciò che per Hegel è lo spirito. *Nell'esperienza in quanto movimento caratteristico della coscienza – il diventare-altro-da-sé nel venire a se stesso – accade il venire-a-manifestazione dello spirito, la fenomenologia dello spirito.* Ciò che si manifesta è il fenomeno, è lui che si manifesta, che appare. Il modo in cui si manifesta lo spirito è questo: la coscienza, il linguaggio, che si adopera verso qualcosa di relativo ma soltanto perché, adoperandosi verso qualcosa di relativo, questo qualcosa di relativo è l'occasione per tornare al linguaggio, e quindi è come dire al linguaggio “guarda che sei sempre tu che fai tutte queste cose”. L'ho detta in modo un po' animistico, però... A pag. 55. *Fenomenologia dello spirito significa la vera e propria comparsa totale dello spirito. Davanti a chi? A se stesso! Esser-fenomeno, manifestarsi significa comparire, e comparire così che si mostra con ciò qualcosa di diverso rispetto a ciò che è comparso finora, che, ciò che compare, compare di contro a ciò che è apparso finora e questo decade così a mera parvenza (Schein).* È un discorso interessante quello che sta facendo il nostro amico Heidegger, che legge Hegel. Dice che ciò che compare, in seguito a questo lavoro dialettico, è qualcosa che è contro rispetto a ciò che è apparso finora, è un'altra cosa. In seguito

all'accoglimento del linguaggio, dell'opera del linguaggio, del lavorare del linguaggio, riconosciuto da se stesso, ciò che è apparso finora, prima che si facesse questa operazione, è mera parvenza, illusione. E, allora, soltanto ciò che accade lungo un percorso autentico, potremmo dire a questo punto "reale" – reale nel senso che è l'unico che possa mostrare che cosa sta accadendo –... questo percorso, che possiamo anche chiamare analitico, perché no?, è l'unico percorso in cui ciò che accade è reale. Faccio un esempio molto stupido. Pensate a una conversazione analitica: ciò che accade in quella conversazione è assolutamente reale, perché autentico, concreto, per usare i termini di Severino, c'è tutto lì; cioè, c'è il confronto, almeno si spera che accada, del linguaggio con se stesso, che ritorna a se stesso e che mostra a se stesso di essere sempre altro. Ma, allora, sempre riferendoci a questo esempio molto banale, quando è terminata la conversazione, fuori da quella porta tutto ciò che si incontra è un'illusione, è mera parvenza. È questo che ci sta dicendo. Ovviamente, né Hegel né Heidegger parlavano dell'analisi, anche se Heidegger la conosceva, non così bene ma, sicuramente, Hegel no. Questo processo che Hegel descrive, della coscienza che si fa autocoscienza e poi torna presso di sé per mostrarsi così com'è – o il linguaggio che "esce" fuori di sé per poi tornare e mostrarsi per ciò che veramente è. Tutto ciò è l'unica cosa autentica, l'unica cosa concreta, l'unica cosa reale. Fuori di lì c'è soltanto *Schein*, mera parvenza, illusione, illusione di fantasie, costruzioni, storie varie e infinite, tutte quelle cose di cui gli umani vivono, ma in tutto ciò, seguendo Hegel, non c'è niente di autentico. Potremmo dirla così: fuori del percorso analitico, intendendolo così come ho detto prima, cioè come il linguaggio che arriva a mostrare se stesso e venire accolto per se stesso, fuori da questo c'è soltanto mera parvenza, illusione. L'illusione non è poco, badate bene; è forse la cosa più potente che ci sia per gli umani, è irresistibile. La posizione di Hegel è straordinaria, mostra la totale inesistenza di qualche cosa fuori della coscienza, fuori del linguaggio, fuori dell'autocoscienza, fuori di questo movimento dialettico, che è movimento del linguaggio, né più né meno. *Il manifestarsi, in quanto questo mostrarsi comparendo del sapere è, in quanto diventar-altro-da-sé...* Perché, sempre in questo movimento, diventa altro da sé. ...*nel venire-a-se-stesso, l'esperienza in senso hegeliano rettamente intesa – il dover-far-esperienza-con-sé.* Questo è il divenire: il dovere fare esperienza con sé; quindi, il tornare all'uomo. Hegel ha fatto solo gli esempi degli stoici, degli scettici e della religione, erano modi per trovare qualcosa fuori di sé da dovere dominare poi, in fondo. Mentre, a questo punto l'unica cosa da "dominare" – perché la volontà di potenza non è eliminabile – è il linguaggio. Come lo "domino"? Agendolo anziché subirlo. Agendolo, cioè, mettendolo continuamente alla prova, letteralmente provandolo, facendogli cioè costruire cose. In questo aveva ragione anche Kojève: è l'azione, l'agire, che è fondamentale; se io non faccio niente non succede niente, quindi, mi annoio, come gli stoici. Quindi, devo sempre agire, devo sempre fare qualche cosa per il superpotenziamento; che poi sia superpotenziamento intellettuale è preferibile, certo, ma qualunque cosa gli umani facciano, in qualunque momento e che non possono non fare, è per il superpotenziamento. Cioè, un agire che deve cambiare il mondo, che deve cambiare qualche cosa, quindi, dominarla. *Il manifestarsi è il comparire nella duplicità del mostrare-sé e del comparire, nel mostrarsi, di contro a ciò che si è già mostrato, e del mostrare in tal modo questo quale mera parvenza. Dice nel mostrarsi, di contro a ciò che si è già mostrato, cioè, ciò che mi si mostra è qualcosa che è sempre di contro, ma nel momento in cui mi si mostra è anche quello che è. È per questo che parla di duplicità: è quello che è ma è anche altro da sé, perché è di contro a ciò che si è già mostrato: questo aggeggiò mi si mostra, però il modo in cui mi si mostra, dopo che questa cosa mi ritorna, è di contro a ciò che mi si è già mostrato, si è già alterato nel frattempo, è già diventato altro. Manifestarsi è il diventar-altro-da-sé della coscienza nel suo sapere.* Questo è il divenire: il diventare continuamente altro da sé, perché c'è questo movimento. È la stessa cosa di cui parla Heidegger a proposito del mondo, del progetto: io ho un progetto, modifico questa cosa lungo questo progetto, che io stesso sono, e in questo progetto io mi modifico continuamente. A pag. 56. "*Manifestarsi e scindersi è una cosa sola*". È esattamente il linguaggio che si manifesta scindendosi. Quante volte abbiamo detto che il

linguaggio è questa distanza che instaura, che inaugura, tra il dire e il detto, tra ciò che voglio dire e ciò che dico, o, per dirla in modo un po' rozzo, tra ciò che vedo e ciò che mi si mostra, non è mai ciò che vedo ciò che mi si mostra. Quindi, il manifestarsi e scindersi sono la stessa cosa, perché il linguaggio si manifesta scindendosi, continuamente. È questa la ragione per cui non ho mai accesso a ciò di cui dico, perché c'è una distanza e questa distanza non è colmabile da nulla, ma è questa distanza che mi consente di dire, senno non potrei dire niente, non ci sarebbe neanche il pensiero, come accade negli animali. *Lo scindersi è l'allontanarsi e il contrapporsi, è il diventar-altro-da-sé.* È la descrizione del linguaggio e del suo funzionamento in due parole. *Anche il manifestarsi e il fenomeno sono in Hegel primari e riferiti esclusivamente a ciò che già venne alla luce nel suo concetto di esperienza.: il venir fuori di un negativo nella sua contraddizione con un positivo.* Questo negativo, che emerge nella contraddizione, il detto rispetto al dire,... ecco, questa contraddizione viene superata modificando il dire, perché il detto non è ciò che volevo dire, e pertanto ho già detto un'altra cosa, e quindi modifica il mio dire. *In questa storia fenomenica si manifesta lo spirito, l'assoluto. Perciò Hegel dice chiaramente già nel 1801, nello scritto sulla Differenza: "la contraddizione è la manifestazione puramente formale dell'assoluto".* Ciò che io dico non è ciò che voglio dire, c'è una contraddizione, dico questo ma di fatto sto dicendo un'altra cosa: questa è la manifestazione dell'assoluto, cioè del linguaggio. *Nel diventar-altro al tempo stesso si dissolve e sorge qualcosa.* Questa è anche l'abilità di Heidegger di mostrare con due parole e con assoluta chiarezza la cosa. Io dico qualche cosa ma questo qualche cosa diventa altro, e questo diventare altro di questa cosa fa sorgere un'altra cosa, che è quella che io sto dicendo ma cambiata, non è più la stessa. *Perciò Hegel scrive, nella Prefazione alla Fenomenologia dello spirito: "L'apparenza è un sorgere e un passare che né sorge né passa, ma che è in sé e costituisce l'effettualità e il movimento della vita della verità".* Ma la verità, dobbiamo aggiungere a completamento di quanto detto a proposito del concetto di esperienza, la verità si dimostra vera solo nell'esperienza della coscienza in quanto sapere assoluto, spirito. Come dire che la verità non sta in nient'altro che nel sapere del funzionamento del linguaggio; sta qui la verità, non ce n'è un'altra perché non c'è qualcosa oltre, non c'è niente oltre il linguaggio. *Questo movimento è il dimostrarsi-vero della coscienza, del sapere finito in quanto spirito, dimostrarsi-vero che è il comparire dello spirito, la fenomenologia. L'esperienza, la fenomenologia è il modo in cui il sapere assoluto si porta a se stesso, e proprio perciò esso è la scienza.* Che cos'è la scienza? È il sapere assoluto, cioè, un sapere del linguaggio. Assoluto nel senso che oltre non si va, non c'è più niente. *Non è scienza della esperienza, ma l'esperienza, la fenomenologia in quanto sapere assoluto nel suo movimento.* Non è scienza dell'esperienza, anche se nel titolo c'era questo: Scienza dell'esperienza della coscienza. A pag. 57. *L'esperienza che la coscienza fa nella scienza, in quanto cioè si porta al sapere assoluto è questa: che la coscienza è spirito e lo spirito è l'assoluto. "L'assoluto è lo spirito: questa è la più alta definizione dell'assoluto. Trovare questa definizione e comprenderne il significato e il contenuto, tale, si può dire, è stata la tendenza assoluta di ogni cultura e filosofia; a questo punto ha mirato coi suoi sforzi ogni religione e ogni scienza: solo questo impulso spiega la storia del mondo".* A pag. 58. *La scienza nella sua prima presentazione fa comparire il sapere assoluto, cioè l'assoluto stesso nel suo diventar-altro-da-sé...* Questo è sempre il movimento: un qualche cosa si viene a sapere in quanto altro da sé e, in quanto altro da sé, modifica il mio sapere. *...in cui esso viene a se stesso, per concepire se stesso nella sua essenza e natura in quanto spirito assoluto.* È in questo ritorno che io vengo a sapere qualcosa, vengo a sapere rispetto all'assoluto, al linguaggio. Il linguaggio mi torna indietro e dice: "guarda che stai soltanto parlando di linguaggio, stai soltanto mettendo in atto il linguaggio, qualunque cosa tu stia facendo". *Perciò Hegel dice, alla fine dell'Introduzione: "Sospingendo la coscienza se stessa verso la sua esistenza vera, raggiungerà un punto nel quale depone la sua parvenza di essere inficiata di alcunché di estraneo, che è solo per lei ed è come un altro; o, dove l'apparenza diviene uguale all'essenza, dove, quindi, la presentazione della coscienza coincide proprio con questo punto della scienza dello spirito propriamente detta; e dove infine, col cogliere questa sua essenza, la coscienza medesima segnerà la natura dello stesso*

sapere assoluto". Una di quelle frasi grandiose di Hegel, in cui lingua e spirito filosoficamente improntato sono divenuti una cosa sola. A pag. 59. L'esposizione, in e tramite la sua mobilità (della scienza) diventa essa stessa ciò che va esposto! Che è ciò che ha fatto Hegel con la *Fenomenologia*, cioè, ha mostrato la *Fenomenologia dello spirito* come un percorso in atto, che si va facendo. *L'esposizione non coincide con ciò che è esposto casualmente, ma questa coincidenza è anzi necessaria: bisogna arrivare a che il sapere assoluto in quanto sapere sia ciò che è, che vuol dire però che esso stesso sappia se stesso assolutamente.* Se il linguaggio non sa se stesso assolutamente allora vive di apparenze. (*il sapersi assoluto non è un comportamento teoretico campato in aria, ma la modalità della effettualità dello spirito assoluto, ed in quanto tale sapere e volontà al tempo stesso*). È sapere e volontà al tempo stesso, sono la stessa cosa. Potremmo dire che il sapere del linguaggio è sapere della volontà di potenza, sono la stessa cosa. *Cosa si è ottenuto con ciò? Esso è così presso di sé, cioè nel suo proprio elemento, in cui esso si dispiega ora assolutamente in quanto sapere assoluto, per sapere in modo assoluto ciò che esso in quanto tale deve sapere.* Ciò che deve sapere è se stesso in quanto altro: è esattamente il linguaggio, linguaggio che è se stesso in quanto è sempre altro, perché già solo per dire se stesso deve dirsi in un altro modo. A pag. 62. *La fenomenologia si muove, conformemente alla sua intenzione e al suo compito interno, sin dall'inizio nell'elemento del sapere assoluto, e solo perciò può osare "preparare" tale elemento.* Cioè: il sapere assoluto è già presente, il linguaggio c'è già. Ci dice Heidegger: noi nasciamo nel linguaggio, il linguaggio c'è già quando io nasco. Come ho detto varie volte: il linguaggio non l'ho inventato io. *Ma non bisogna allora dire che Hegel presuppone già all'inizio della sua opera, cioè anticipa ciò che pretende di aver ottenuto solo alla fine? Certo, bisogna dirlo – chiunque voglia in generale capire qualcosa di quest'opera deve continuare a dirlo. Cercare di smorzare questo "fatto" – come vogliamo chiamarlo – testimonia oltre tutto una scarsa comprensione dell'opera. Bisogna continuare a ripetere: Hegel presuppone già all'inizio ciò che ottiene alla fine.*

23 ottobre 2019

Siamo alle *Considerazioni preliminari* a pag. 67. *La Fenomenologia dello spirito vuol essere da noi concepita, e cioè vuol essere in noi realmente, come scienza – intendendo questa parola nel significato della scienza che il sistema stesso è in quanto sapere assoluto. Questo deve venire a se stesso. Perciò quel breve paragrafo DD, che ha per titolo "il sapere assoluto", costituisce la fine dell'opera. Se il sapere è del tutto se stesso, sapere che sa, solo alla fine e se è tale in quanto diventa tale nella misura in cui viene a se stesso, e vi giunge però solo nella misura in cui diventa altro da sé, bisogna allora che esso non sia ancora presso se stesso all'inizio del suo percorso verso se stesso. Esso deve essere ancora altro, e persino senza essere ancora diventato altro da sé. Il sapere assoluto deve esser altro dall'inizio dell'esperienza che la coscienza fa con se stessa, esperienza che non è altro che il movimento, la storia in cui accade il venire-a-se-stesso nel diventar-altro-da-sé.* Ci sta dicendo quello che aveva detto in altre occasioni e che ripeterà ancora, e cioè che il sapere assoluto deve già essere presente, sennò non si avvia nulla. Il sapere assoluto, che sembrerebbe essere il punto di arrivo, in realtà è l'inizio. È come se dicesse che noi siamo già da sempre nel sapere assoluto; si tratta, anche qui, di accorgersene. Noi abbiamo indicato in varie occasioni il sapere assoluto come il sapere intorno al linguaggio, un sapere intorno all'intero, intorno al tutto. A pag. 68. *Se ora il sapere nella sua fenomenologia deve fare l'esperienza con se stesso, col che viene a sapere ciò che non è e come stanno le cose con esso, ciò è allora possibile solo se il sapere che fa (compie) l'esperienza è già esso stesso in qualche maniera sapere assoluto. Ciò implica qualcosa di decisivo per la possibile chiarezza e sicurezza nella comprensione successiva dell'opera. In negativo: da principio non comprendiamo nulla, se non sappiamo già dall'inizio nella modalità del sapere assoluto. Dobbiamo aver rinunciato già dall'inizio, non solo in parte, ma completamente all'atteggiamento dell'intelletto comune e ad ogni atteggiamento naturale, per poter ripercorrere il cammino del sapere relativo, come esso rinunci a se stesso e giunga così davvero a se*



*stesso in quanto sapere assoluto. Dobbiamo – e ciò è già implicito in quanto or ora detto – precedere sempre d'un passo ciò che di volta in volta è esposto e il modo in cui viene esposto, ed invero di quel passo che deve essere fatto appunto tramite l'esposizione di ciò che è esposto. Questo precedere è per Hegel possibile, perché è un precedere nella direzione del sapere assoluto che già dall'inizio è il sapere che sa autenticamente e che compie la fenomenologia.* Questa è una delle questioni più importanti in Hegel, che Heidegger ovviamente sottolinea, e cioè il fatto che per iniziare qualche cosa deve esserci già tutto. Questo Heidegger lo indicherà dicendo che noi nasciamo nel linguaggio, siamo già sempre nel linguaggio, siamo già da sempre nel sapere assoluto, perché il sapere del linguaggio è il sapere assoluto, il linguaggio è già tutto lì, è l'intero. *Il sapere assoluto è ciò che anche il sapere relativo – pur se non dispiegato – è già.* Il sapere assoluto, quindi, è ciò che contiene anche il sapere relativo, che poi naturalmente integra, ma questo sapere relativo, potremmo dire particolare in un certo senso, è ciò che viene tolto e rimane poi il sapere assoluto, che però tiene sempre conto di ciò che ha tolto, non è che scompare. A pag. 69. *“la ragione è la certezza della coscienza di essere tutta la realtà”. In questo “tutta” c'è già, in senso qualitativo, l'annuncio che nella ragione il sapere assoluto ha in qualche modo già raggiunto se stesso.* Se tutta la realtà è già da sempre lì, non bisogna aspettare. Questo percorso della Fenomenologia dello spirito non è una sorta di iniziazione per gradi per poi giungere al sapere assoluto. Certo, la espone così perché non può esporla in un altro modo, ma ciò che lui intende dire, ed è la cosa più importante, è che è alla fine che si intende l'inizio; non solo, ma è alla fine che è possibile pensare l'inizio, che è possibile che l'inizio esista, soltanto con l'ultimo elemento. *Questo primo essere-presso-se-stesso non è ancora veramente pervenuto a se stesso, non ha ancora fatto l'esperienza con se stesso, l'esperienza cioè che l'assoluto (ragione) è spirito. Perciò il capitolo C. (AA.) è seguito dal capitolo “(BB.) lo Spirito”. “La ragione è spirito, dacché la certezza di essere tutta la realtà è elevata a verità, ed essa è consapevole a se stessa di essere come del suo mondo, e del mondo come di se stessa”.* Che è poi quello che diceva Heidegger rispetto al mondo: il mondo sono io. Quando Hegel dice che il soggetto e l'oggetto sono lo stesso, sta dicendo esattamente la stessa cosa, cioè, non c'è più nessuna possibilità di mantenerli separati. Da qui l'importanza per Hegel della dialettica, cioè del superamento, dell'integrazione, per cui ciascun elemento, quando si pone, si pone sempre, per dirla in modo un po' rozzo, a discapito di un altro, ma questo altro non viene mai abbandonato, rimane sempre presente. Quindi, questa sintesi non è altro che la produzione di un altro elemento, il quale a sua volta ripercorrerà lo stesso cammino, e così via. A pag. 71. *La fine è solo l'inizio divenuto-altro e con ciò venuto a se stesso. Ciò implica però che la posizione di chi comprende e porta a compimento è, dall'inizio alla fine, dalla fine fino all'inizio, una ed identica – quella del sapere assoluto, del sapere che vede già l'assoluto davanti a sé.* Qui è chiarissimo. *La fine è solo l'inizio che è divenuto altro, il punto di “arrivo”, che sarebbe il divenuto-altro dell'inizio, ritorna sull'inizio, il quale a questo punto diviene altro, e solo divenendo altro diventa se stesso, diventa se stesso in quanto altro.* A pag. 72. *Perciò possiamo cominciare a comprendere realmente solo quando siamo già stati alla fine.* E, in effetti, tutta la Fenomenologia è costruita così, la sua architettura è tale per cui, adesso forse esagero un po', soltanto nelle ultime pagine si riesce a intendere tutto ciò che ha voluto dire. A pag. 77. *Due brevi annotazioni sulla terminologia hegeliana. È stato già detto, e dappriincipio nel senso di un'affermazione: la Fenomenologia di Hegel è l'autoesposizione della ragione, che nell'idealismo tedesco viene conosciuta come assoluta e da Hegel interpretata come spirito; autoesposizione richiesta dal problema portante e fondamentale della filosofia occidentale. Ma il problema portante della filosofia antica e la domanda: τί τό ὄν? Cos'è l'essente? E questa domanda portante possiamo innanzitutto trasformarla nella forma preliminare della domanda fondamentale: Cos'è l'essere? Se mi chiedo che cos'è l'essente è perché è qualche cosa che è; quindi, la domanda si volge verso l'essere. La nostra interpretazione si compie sulla base di un presupposto che fa riferimento all'ambito di interrogazione della citata domanda fondamentale circa l'essere. Secondo la designazione esteriore del significato della parola “essere”, noi la usiamo tanto per ciò che qualcosa è, quanto anche per il modo in cui questo e quest'altro è, il modo*

della sua realtà effettiva. Usiamo “essere” in questo sdoppiamento, tutt’altro che ovvio, per qualsiasi cosa che non sia nulla, persino in quanto momento del nulla stesso. Hegel invece usa la parola “essente” e “essere” in senso terminologico forte solo per un determinato territorio dell’essente nel nostro senso, e sono per un determinato modo (Modus) dell’essere nel nostro senso. Ciò che Hegel chiama l’essente e l’essere, noi lo definiamo con i termini: “ciò che è semplicemente presente”... Questo per Hegel è l’essere: ciò che è semplicemente presente. ...e la sua “semplice presenza”. Ma che Hegel faccia uso delle parole “essente” e “essere” in questo significato ristretto e di fatto del tutto determinato, non è l’arbitrio di una scelta casuale, né la caparbia d’una costrizione terminologica propria, come si immagina la plebaglia filosofica: ma è in ciò già insita una risposta al problema di fatto dell’essere, quale fu dispiegato nell’antichità. Che cos’è l’essere? Ciò che è semplicemente presente, ciò che appare. Tutta la questione di Heidegger dell’apparire, del φαίνεσθαι, ecc., è presa da qui. A pag. 83, Capitolo Primo, *La certezza sensibile*. Heidegger in questo primo capitolo affronta la questione della certezza sensibile. Si tratta a questo punto di intendere che cos’è che appare. Abbiamo parlato della semplice presenza, ma questa semplice presenza fa apparire che cosa? E come? Come accade che qualcosa appaia. E inizia così. *Il modo della mobilità nell’accadere della storia dello spirito in quanto venire-a-se-stesso, mostra subito una singolare monotonia ed uniformità, che si estende spesso fin nel costante impiego di determinate formule*. In effetti, c’è questo ripetere costante in Hegel di questa struttura, potremmo chiamarla architettura che lui pone in essere in tutta la Fenomenologia dello spirito, e cioè il fatto che qualche cosa si pone ma, ponendosi, diventa altro per la coscienza e questo divenuto altro ritorna alla coscienza, la quale coscienza a questo punto diventa altro, diventa un’altra cosa. In Hegel questo processo è continuo, incessante. *Ma proprio riguardo a questa monotonia non si può tralasciare come ogni grado preso per se stesso abbia la sua propria realtà. Anche per questo la nostra interpretazione non può muoversi in uno schema rigido in cui vengono costretti i singoli capitoli nella loro successione; piuttosto, ogni capitolo esige un modo proprio di essere esaminato interpretativamente e ripercorso...* A pag. 85. Qui ha già introdotto la questione del “noi”: qualche cosa è per noi, nel senso che ci giunge come un qualche cosa che noi sappiamo che è così; lo sappiamo perché noi siamo da sempre nel sapere assoluto. ...i “noi” sono quelli che già da prima fanno assolutamente e intendo e determinano nel modo di questo sapere. *Il modo di questo sapere è sapere non relativamente, non dipendere soltanto e sempre da un appena saputo, ma, svincolandosi da questo, sapere il sapere di questo saputo;...* L’autocoscienza, cioè, un sapere che sa di sé di sapere. ...non risolversi nel saputo, ma trasmetterlo in quanto tale, in quanto saputo là dove esso pertiene e da dove si origina – nel sapere di esso; trasmettere il saputo nel sapere di esso e sapere così la mediazione tra i due – ciò vuol dire: questo sapere che media riprende ora esso stesso ciò che sa solo come mezzo con l’aiuto del quale esso sa un saputo originario in quanto tale. *Il mediare trasmette di nuovo se stesso nel medio con l’aiuto del quale essa sa il suo saputo, e così via*. Che è ciò che intendevo prima. Quando Hegel parla del medio, del mediare, parla del superamento. Quindi, qualche cosa viene posto, il sapere sa il suo saputo; questo saputo, che è altro dal sapere, torna al sapere, ma a questo punto il sapere, in seguito a questo ritorno, diventa un sapere altro da ciò che era prima. È questo il modo di procedere di Hegel, continuamente. Pag. 86. “Noi” – quelli che fanno della scienza. “Noi” – a questi è tolto sin dall’inizio d’essere questo o quello, un qualsiasi io a piacere. Questi “noi” non è che siano chissà chi, “noi” siamo noi che ci troviamo già da sempre nel sapere assoluto. Solo a questa condizione possiamo dire “noi”. A pag. 87. *Questo immediato...* La semplice presenza, di cui parlava prima. ...in quanto oggetto del sapere che è oggetto immediato per noi che sappiamo assolutamente, Hegel lo chiama l’essente. Questo sapere immediato, l’essente, è per noi, non è per sé, non è qualcosa che esiste senza di noi, esiste per noi in quanto essente, sennò non esisterebbe. *Abbiamo di conseguenza nel nostro sapere due oggetti, cioè due volte un oggetto – ed invero in modo necessario e costate per tutto il corso della Fenomenologia, poiché l’oggetto è per noi sostanzialmente e costantemente il sapere che ha già in se stesso di nuovo, conformemente alla sua essenza formale, il proprio oggetto, e lo porta con sé*. Quindi, l’oggetto non è altro che il sapere. È

ovvia la distanza che Hegel pone tra sé e tutta la filosofia: l'oggetto non è qualcosa che sta di fronte o, meglio, sta sì di fronte ma in quanto sapere; non in quanto altro, un'altra cosa che non ha nulla a che fare con il sapere o con me, ma è qualcosa che esiste perché io mi trovo già nel sapere assoluto e, quindi, questo oggetto, a questo punto, può apparire. È interessante la ripresa che fa qui Heidegger a questo riguardo, intorno all'essere, all'essere come quell'orizzonte, che è la condizione perché si possano manifestare gli enti, senza l'essere gli enti non si possono manifestare. Ma questo manifestarsi degli enti è un qualche cosa che ha come condizione il linguaggio, l'apertura del linguaggio. Quando Heidegger parla di apertura a me piace pensare all'apertura della parola, e cioè al fatto che tra il mio dire e il detto, ciò che dico, c'è un'apertura. Ed è lì che le cose possono esistere, soltanto se c'è questa distanza qualche cosa può porsi, sennò non si pone nulla, sarei come un animale, per il quale le cose non esistono, non ci sono. Perché possano esistere occorre quest'apertura. Ecco, quindi, come può anche intendersi ciò che Heidegger dice dell'apertura, dell'essere come apertura, come radura, *Lichtung*: l'apertura della parola, dell'atto di parola. Ogni volta che si parla si instaura questa apertura e lì può comparire l'ente, solo a questa condizione, cioè, che ci sia il linguaggio. Ma appena si è data questa apertura, e su questo Heidegger non aveva torto, si richiude, nel senso che si avvia uno spostamento immediato su un'altra cosa. *Hegel porta acutamente ad espressione questo rapporto tramite la distinzione tra l'"oggetto per noi" e l'"oggetto per esso" – per esso, cioè per il sapere rispettivo che è oggetto per noi. Ma nella misura in cui il sapere che è nostro oggetto è sapere soltanto perché qualcosa è saputo per esso, rientra nell'oggetto per noi appunto anche l'oggetto per esso. Anche l'oggetto per esso, per sé, rientra nell'oggetto per noi, in quanto è per esso ma per noi. Siamo noi che diciamo che è l'oggetto per esso, per sé; se noi non ci siamo questo oggetto è niente. Ora, l'esperienza che la coscienza fa di se stessa nella Fenomenologia, è proprio questa, che essa perviene a sapere che l'oggetto per essa non è quello vero e che la verità del suo oggetto sta proprio in ciò, che esso è per noi, per noi che sappiamo il sapere e il suo saputo già nel suo esser-tolto – e che lo sappiamo sostanzialmente così, seppure ancora in modo non esplicitato. È per noi che tutto questo ha un senso, un significato, che esiste. Esiste per noi che, essendo nel linguaggio, nella parola, siamo coloro i quali sono in quanto sono in quell'apertura che c'è nell'atto di parola, apertura che sola consente l'esistenza, l'apparire degli enti. L'ente può apparire soltanto in questa apertura. Infatti, per un leone non c'è nessun ente. A pag. 88. L'oggetto per noi, coloro che fanno la scienza, è sempre un sapere. È sempre un sapere, cioè, non è una qualche altra cosa, è un sapere. E un sapere che cos'è? È una relazione, una relazione tra una cosa e un'altra. Quindi, potremmo anche dire che questo oggetto può sorgere, come dicevamo prima, soltanto in un'apertura, in una relazione, perché l'oggetto è questa relazione. Questa relazione, che è fondamentale, è quella attraverso la quale ogni cosa appare. Ora, come fa qualcosa ad apparire, tenendo conto naturalmente del linguaggio? Qualcosa appare, e questo Hegel non lo poteva ovviamente dire, anche se lo descrive, qualcosa appare nel momento in cui ciò che pongo si sposta verso altro, quindi aprendo questa distanza, e in questa distanza io colgo l'altro da sé di ciò che io pongo – ciò che io pongo diventa un'altra cosa – e, quindi, da questo momento in poi il porre qualche cosa comporta necessariamente l'esistenza di qualcosa. La condizione perché qualcosa esista è che ci sia questa distanza, e cioè che il mio porre qualche cosa si riveli altro da ciò che io pongo, da ciò che io voglio porre. Rivelandosi come altro si rivela in quanto qualcosa, qualcosa che non potrebbe esistere se non si aprisse questa distanza. A pag. 89. L'essere-in-sé e l'essere-per-un-altro "cadono" "nel sapere da noi indagato". Questo sapere assoluto, che è il sapere che sta indagando, è ciò in cui cade sia l'essere-in-sé sia l'essere-per-un-altro, che non sono due cose separate, distinte, che vanno ognuna per conto suo; no, vengono integrate nel sapere assoluto. Cadono in questo stesso nella misura in cui noi, coloro che fanno assolutamente, lo sappiamo. Cadono in questo sapere assoluto in quanto noi sappiamo che cadono in questo sapere assoluto, in quanto noi sappiamo che appartengono a questo sapere assoluto; noi che sappiamo, dice, badate bene. Per il sapere astratto invece essi cadono in pezzi e al di fuori del sapere. Il sapere astratto. Qui, c'è*

Severino: l'astratto: astratto è ciò che ancora non è nella sintesi. Lui faceva l'esempio del soggetto e del predicato: questo è questo, A è A, uno soggetto e l'altro predicato. Se io li pongo come astratti, è chiaro che non cadono nello stesso sapere, perché sono due cose diverse. Sappiamo come Severino risolveva la questione, vale quello che vale, ma ha comunque colta la questione: ci vuole un'integrazione, un superamento, un'*Aufhebung*, per cui questi due aspetti non siano più astratti ma diventino il concreto, l'intero. *Hegel fa volentieri uso di queste espressioni del cadere all'infuori e all'interno di ciò che, apparentemente, cade fuori-dentro nella verità del sapere assoluto prima d'ora ancora non esplicitato.* Fa l'esempio di cose che rimangono separate; ecco, il pensiero astratto fa questo: mantiene le cose separate. *In riferimento alla differenza che qualcosa è in se stesso e per un altro – cioè per un sapere di esso ...* L'essere qualche cosa per un altro: questo altro non è che il sapere di esso; è questa distanza, come dicevo prima, tra il mio dire e il detto, entrambi cadono nello stesso sapere, non sono separati, anche se posso immaginare che lo siano, ma in quel caso penso astrattamente e, quindi, non colgo la questione così come appare. È questo che diceva Heidegger all'inizio: mostrare ciò che appare, semplice presenza. Che cos'è la semplice presenza, a questo punto? Non è niente altro che il rilevare che ciò che dico si altera, è altro, dicendosi diventa altro rispetto al mio dire: è questo che appare, è questa la semplice presenza. *In riferimento alla differenza che qualcosa è in se stesso e per un altro – cioè per un sapere di esso – Hegel utilizza anche i termini "oggetto" e "concetto", "essenza", ed invero in una alternanza caratteristica per l'intero problema. L'essente-in-se-stesso può significare l'oggetto, e l'essere-per-un-altro, cioè l'esser-saputo, il sapere, è allora il concetto. Oppure, l'essere-per-un-altro vuol dire oggetto, dunque ciò che sta-di-fronte (Gegen-stand), e di conseguenza ciò che esso è in se stesso: la sua essenza o il suo concetto. Entrambe le volte bisogna fare, nella fenomenologia, l'esperienza del se e come l'oggetto corrisponda al suo concetto o il concetto al suo oggetto. "Bene si vede che le due cose sono lo stesso; ma l'essenziale sta nel far sì che durante l'intera ricerca entrambi i momenti, concetto e oggetto, esser-per-altro e esser-in-se-stesso, cadano essi stessi nel sapere da noi indagato, e nel far sì che, quindi, noi non abbiamo bisogno di portare con noi altre misure, né di applicare nel corso dell'indagine le nostre trovate e i nostri pensamenti; anzi, lasciandoli in disparte, noi otteniamo di considerare la cosa come essa è in e per se stessa.* Se ci asteniamo dal volere analizzare, dal volere, quindi, porli come astratti. *Noi tralasciamo i nostri pensieri e le nostre idee – implica: noi, coloro che sanno assolutamente, non diveniamo tali in quanto intraprendiamo e prendiamo in aggiunta qualcosa di singolare e insolito, ma in quanto tralasciamo.* Cosa vuole dire *in quanto tralasciamo?* Tralasciamo tutti i pensieri relativi all'astratto, ma ci atteniamo unicamente a ciò che appare. Il concreto non è altro che l'accogliere il funzionamento del linguaggio nella sua interezza, vale a dire, in questo differire continuo. Questo differire, chiaramente, poi diventa un'integrazione, un superamento, perché questo differire sposta il sapere verso qualche cosa che è altro, e questo altro viene integrato nel sapere stesso, che a sua volta diventa altro, e così via. *Noi portiamo allo sguardo la cosa stessa solo se noi, gli osservatori, siamo coloro che sanno assolutamente.* Questa è la condizione. *Ma per designare l'assoluto in modo proprio riguardo al suo essere-assoluto il quale è un essere-assoluto che sa, vogliamo introdurre un termine che dia espressione più incisivamente a questa modalità del sapere assoluto: parliamo di un sapere assolvente – concepito nel distacco -, assoluto nell'irrequietezza. E possiamo allora dire: l'essenza dell'assoluto è l'assolvenza in-finita, ed in ciò allo stesso tempo la negatività e la positività in quanto assolute, in-finite.* Questo termine "il sapere dell'assolvenza" è un termine che introduce Heidegger e che altro non è che il sapere assoluto; essendo sapere assoluto comporta allo stesso tempo la negatività e la positività, il porre qualche cosa e il togliere ciò che gli si oppone. La positività in quanto assoluta, cioè in-finita, in quanto la positività è presa comunque in questo processo infinito di porsi e di togliersi, di integrarsi, e quindi di riporsi, ecc., ecc. A pag. 91. *Ciò che si dà al sapere assolvente della scienza quale suo primo oggetto deve darsi necessariamente come il sapere che per parte sua è proprio il sapere più immediato.* Ciò che per primo dobbiamo considerare nel sapere assoluto è ciò che si dà immediatamente. *E nonostante ciò Hegel dice nella seconda parte di*

*A, che tratta del sapere come “percezione”: “il nostro apprendere la percezione” – in quanto oggetto del sapere assoluto – “non” è “più un apprendere apparente, come era quello della certezza sensibile, ma necessario”. Questa era una citazione di Hegel. Fra le righe di questa osservazione possiamo leggere che l’apprendere il primo oggetto che viene esposto nella Fenomenologia non è alcunché di necessario. D’altra parte la certezza sensibile, in quanto il sapere più immediato, non diventa a caso e a piacimento il primo oggetto; piuttosto Hegel dice espressamente che “non può esser nient’altro” che questo; di conseguenza la certezza sensibile deve essere il primo oggetto. La certezza sensibile: ciò che mi si pone immediatamente. Che cosa mi si pone immediatamente se non il mio dire, il mio dire che è sempre altro? È questa l’unica certezza sensibile. L’apprendere della certezza sensibile in quanto oggetto è dunque una volta non necessario, e poi la certezza sensibile è di nuovo necessariamente il primo oggetto. La certezza sensibile – nella sua oggettività, per il sapere assoluto, non necessaria eppure necessaria! Questa certezza sensibile, dice, è a un tempo necessaria e non necessaria. Perché dice una cosa del genere? Oppure la non-necessità che spetta alla certezza sensibile è solo una non necessità a differenza della necessità propria della percezione? La certezza sensibile non sarebbe allora necessaria in quel modo della percezione, ma pure necessariamente a suo modo. Avremmo dunque una duplice necessità. Così è di fatto. Ma questa duplice necessità è in sostanza una e quella stessa che è il sapere assoluto esige. Perché se esso è realmente il sapere assoluto, allora esso non può in alcun modo, neanche all’inizio, dipendere da un darsi di un oggetto indipendente da esso. Se pongo qualcosa come non necessario, allora vuol dire che potrebbe non essere, ma se io mi pongo dalla parte del sapere assoluto allora, ponendomi in questo modo, questo oggetto è già presente, è già lì. È necessario nel senso del sapere assoluto. Non è necessario perché potrebbe essere – facendo un esempio molto banale – il primo oggetto, il primo passo per poi andare oltre; e, quindi, questo primo passo potremmo abbandonarlo. Ma per Hegel non è così, perché questo primo passo, questo primo oggetto, non esiste se non c’è l’ultimo. È l’ultimo che lo esistere; ecco perché è non necessario ma è anche necessario; oppure, potremmo dire che appare non necessario ma, di fatto, è assolutamente necessario. Ma la stessa necessità sussiste per la mediazione nella direzione del suo tronare al sapere immediato che deve per questo anticipatamente darsi necessariamente in modo retroattivo e previo. Questa necessità sussiste per la mediazione, per il superamento, per via del suo tornare a se stesso che non può non essere. Torno a dire: non è che il primo passo, il primo oggetto, scompare per il secondo, il secondo poi scompare per il terzo, ecc.; no, ciascuno è sempre lì nell’immediatezza. A pag. 93. In verità si legge sempre in Hegel che – nel portare a termine e nel ripercorrere la Fenomenologia dello spirito – noi “stiamo” sempre soltanto a “guardare”, non apportiamo nulla, ma prendiamo, apprendiamo soltanto ciò che troviamo. Di fatto è così. Ora la questione è: come stanno le cose con questo stare a guardare? Non si tratta dell’ebete fissare indeterminato e arbitrario, improvvisato e in balia di trovate estemporanee, ma lo stare a guardare è il guardare all’interno dell’atteggiamento del fare-esperienza, il modo in cui questo vede. È lo stare a guardare con gli occhi del sapere assoluto. Potremmo dire: è lo stare a guardare il funzionamento del linguaggio, il modo in cui si svolge, con gli occhi del sapere assoluto, cioè, con gli occhi di chi sa come il linguaggio sta funzionando e perché funziona nel modo in cui funziona. A pag. 94. Ciò che noi con Hegel chiamiamo certezza sensibile si manifesta come una conoscenza. Non viene detto più precisamente che cosa questa sia. Si intende con ciò il modo in cui qualcosa diviene manifesto in ciò che è e per come è secondo un certo aspetto. Ogni conoscenza – e così anche la certezza sensibile – ha la sua verità. Risulta di qui che Hegel non fa uso dell’espressione “certezza” per designare un carattere in certo modo dello stesso ordine della verità di una conoscenza, ma certezza indica ogni volta l’intero della relazione di sapere di chi sappia con il suo saputo, l’unità del sapere e del saputo, la modalità dell’esser saputo e la coscienza nel senso più ampio di sapere e conoscere. Inoltre, già all’inizio è degno di nota, in riferimento alla certezza sensibile, che Hegel di una breve trattazione della certezza sensibile, senza addurre il minimo argomento riguardante i sensi oppure gli organi di senso. È vero che egli parla del vedere e dell’udire, ma non degli occhi o della retina e delle vie nervose, nulla dell’orecchio e del labirinto auricolare – nulla di tutto ciò. Già, in*

nessun luogo troviamo alcunché circa le sensazioni visive ed uditive, sui dati olfattivi o tattili (il minimo di quanto esigerebbero oggi i fenomenologi). Pure Hegel dà un'interpretazione della sensibilità che non ha pari nella storia della filosofia. Sarebbe invece facile sminuzzare questa breve trattazione e addurre a confronto, per ogni brano, brani corrispondenti e affini nel contenuto traendoli da luoghi diversi della storia della filosofia, da Kant a Platone. Ma con ciò offriremmo soltanto la prova che noi 1 Non vogliamo capir nulla di Hegel e 2 Che neppure lo possiamo, fintanto che indulgiamo in simili esatti principi dell'interpretazione. È un altro modo per dire che lungo questa via ci troviamo nell'astrazione e, quindi, non intendiamo più nulla del concreto; potremmo dire, di ciò che concretamente Hegel sta facendo. *L'inaudito dell'interpretazione hegeliana della sensibilità sta nel fatto che egli ... la comprende a partire dallo spirito e nello spirito.* Cioè: a partire dal e nel sapere assoluto. Non gliene importa nulla dei cinque sensi. *In questo e per questo essa si manifesta e solo così va inteso il modo in cui Hegel tien fermo il fenomeno della certezza sensibile.* Sempre, quindi, come qualcosa che appartiene al sapere assoluto. Adesso qui ci sono cose che abbiamo visto recentemente in Hegel, quando parla dell'oggetto, dei due modi di stabilire l'oggetto, e cioè il qui e l'ora. L'oggetto è individuato da un qui, da un questo qui, ma anche da un questo qui adesso. Quindi, è individuato da questi due aspetti, da queste due "coordinate" che, tuttavia, non hanno nulla di fisico. Il qui, nel momento in cui lo dico, è già dissolto, così come l'adesso. A pag. 95. Sta facendo l'esempio della cattedra. *...questa cattedra, questo spigolo, e poi di questo spigolo solo la lunghezza di una spanna, poi d'un dito, e così via fino al microscopico – e così ancora in tutto ciò che è esteso nella vastità dello spazio – fintanto che "ci addentriamo" nell'angustia del sempre più ristretto.* E la stessa cosa è per il tempo. *In ogni tempo e in ogni luogo la certezza sensibile va fuori nell'ampiezza e ne segue l'espansione e s'addentra nell'angusto seguendo il suo restringersi. Essa sta sempre da qualche parte nell'ampio e nell'angusto, non vi si stabilisce, ma conserva la possibilità dell'espansione e del restringimento; ma sempre tuttavia in modo tale che dovunque essa guardi abbia davanti a sé questo qui e questo ora.* Il qui e l'ora, quindi, sono universali; non possono riguardare il particolare, perché come li fermo, come li determino? *Anche lo spazio stesso in cui sta questo qui è questo spazio; il tempo stesso in cui ora ciò risuona è questo tempo. Così stanno le cose con il saputo, il contenuto della certezza sensibile.* Così stanno le cose con il saputo. Quindi, stanno in modo tale che dileguano nel momento in cui il mio sapere si affaccia a questo saputo; così come l'ora, questa ora, dilegua nel momento in cui la dico. Ecco, il saputo dilegua alla stessa maniera; è per questo che il mio dire, che apre questa distanza tra il dire e il detto, si dilegua in un certo senso nel detto, il quale dilegua di nuovo per tornare al dire e fare del dire ciò che è; il che è esattamente il processo dialettico, né più né meno. *E con il modo del suo sapere? Esso è il puro avere-davanti-a-sé.* Il sapere come puro avere-davanti-a-sé. *Non come un porsi d'un colpo davanti all'intera ricchezza nell'ampio e nell'angusto opinandola; ma in modo tale che questo è ogni volta davanti a me in quanto io incontro questo ed altrimenti nulla; questo e solo questo presso cui si resta come se fosse tutto, questo, che io ho solo bisogno di incontrare per averlo proprio davanti a me in tutta la sua "pienezza". Io lo incontro soltanto, non mi do per nulla da fare, neanche nel senso che io con ciò in qualche modo lascio andare qualche cosa. Io prendo questo proprio come esso è, come sta davanti agli occhi ed è presente nell'incontro alla presa della mia mano; esso, questo, è questo, e dunque: esso è ed è proprio esso, null'altro. Con ciò la certezza sensibile si è già pronunciata ... La certezza sensibile ha enunciato se stessa – se stessa! Ciò significa: enunciato è il sapere del saputo... È questo l'enunciato: ciò che sa il mio sapere. ...come esso è saputo, e soprattutto enunciato è il sapere stesso. Ma – ed è decisivo notarlo fin d'ora – la certezza sensibile si pronuncia asserendo intorno al proprio saputo. Viene asserito ciò che è, invero così come è in verità. L'asserito è la verità e viceversa. La verità non viene asserita soltanto così occasionalmente, ma la verità è in sé l'asserito, la proposizione. La verità della certezza sensibile è ogni volta questo ente che essa opina, ed essa lo opina, questo, in quanto ciò che è semplicemente presente; essa lo opina, questo che è. "Ciò è" – questa è la sua asserzione, della certezza sensibile, la sua verità. La certezza sensibile asserisce la semplice presenza di ciò che è semplicemente presente, nella terminologia hegeliana: l'essere.*

*Perciò Hegel dice: “La sua (della certezza sensibile) verità non contiene che l’essere della cosa. Non dice: la verità della certezza sensibile contiene l’essere della cosa, bensì: “non contiene che l’essere della cosa”. La certezza sensibile enuncia se stessa, in quanto si pronuncia sulla propria cosa, questo semplicemente presente, e non dice null’altro su di sé, su chi sa e sul suo sapere. Poiché chi sa, la “coscienza”, l’“io”, di ciò la verità della certezza sensibile non si interessa per nulla. Questo è il modo in cui si pone la certezza sensibile: questo è. A pag. 97. Nel cercare di cogliere la certezza sensibile che si manifesta nel suo manifestarsi, Hegel parla in questo “soltanto” e “nient’altro”, cioè in senso limitativo, e pone di conseguenza tutto il resto al di fuori del limite. E cos’è il resto che la certezza sensibile non è ancora? Essa, considerata in quanto modo del sapere, non è ancora tale da poter muovere in modo molteplice il pensiero e da svilupparsi. Il sapere non fa ancora alcun movimento al modo del sapere; in esso non accade null’altro, non ha ancora storia alcuna. La certezza sensibile non è – vista nella sua cosa – un saputo che sia in quanto tale una quantità di “molteplici conformazioni”. Il che vuol dire: essa, in entrambi i riguardi, non mostra ancora alcuna mediazione; ancora si prescinde da questa, e perciò la certezza sensibile è soltanto il non-mediato, in-mediato. Manifestandosi così essa si manifesta se stessa, ma si manifesta così alla luce di uno sguardo che la considera immediatamente soltanto prescindendo da ogni vedere mediante che già gli appartenga. Perché altrimenti esso non potrebbe stare a guardare con fissità e vedere così soltanto l’immediato nella sua immediatezza. La maniera, dunque, secondo la quale siamo stati a guardare finora, era uno stare a guardare prescindendo. Prescindendo da che? Potremmo dire, a partire da ciò che ha detto fin qui: prescindendo dal sapere assoluto, prescindendo da tutto ciò che mi consente di sapere. È come se io stessi a guardare un qualche cosa fuori del mondo, fuori del linguaggio. Ma sappiamo che non vedo nulla in questo modo, è un discorso ipotetico. A ciò corrisponde la caratterizzazione che Hegel, e noi con lui, diamo della verità della certezza sensibile: “tale certezza (la sensibile) si dà a dividere essa stessa come la verità più astratta e più povera”. A pag. 98. La certezza sensibile stessa non ha affatto la facoltà di cogliersi come sapere astratto. Ma che essa sia il sapere “più astratto” e “più povero” siamo noi a dirlo, nel sapere assoluto e per esso, che “in realtà” e “in verità” è il vero sapere. Immaginiamo che ci sia la possibilità di cogliere la verità nella percezione immediata. A chi la dice? A noi, a partire da un sapere assoluto, a partire da tutto ciò che sappiamo. Hegel scrisse nel suo ultimo periodo berlinese un piccolo saggio dal titolo Chi pensa astrattamente? “Chi pensa astrattamente? L’uomo ignorante, non l’uomo colto”. L’uomo ignorante pensa astrattamente, mantiene divise, separate, le cose e, quindi, non capisce niente, non intende nulla. A pag. 100. Ne consegue: la reale certezza sensibile non è mai soltanto questa pura immediatezza quale noi la cogliamo, ma ogni reale certezza sensibile è un esempio. Questo è interessante: la reale certezza sensibile come esempio. Ed è esempio in un senso essenziale. In che senso? Se noi rappresentiamo in modo, diciamo, universale che cosa sia un albero, allora abeti, faggi, querce e tigli ne sono ognuno un esempio. Ma la reale certezza sensibile non è solo in questo senso un esempio di ciò che noi stabiliamo innanzitutto quale sua essenza, non si tratta di singoli casi che possono essere adottati a piacimento come esempio e “cadere” nel concetto di genere, ma la reale certezza sensibile è, ogni volta in sé in quanto reale, un esempio. La certezza sensibile come un esempio. Non posso fare che un esempio di ciò che dico di percepire immediatamente, realmente, posso solo fare un esempio, non posso dire nient’altro. Non posso dire che cos’è, posso soltanto raccontarla. Qui fa venire in mente ciò che diceva Platone nel Sofista, quando il forestiero, il sofista, alla richiesta: “Lo vedi quell’albero?” rispondeva “No, non lo vedo. Tu, vedi quell’albero. Però, se tu me ne parli, allora lo vedrò anch’io”. Cioè, puoi fare soltanto questo: mostrarmi quell’albero che tu vedi e raccontarmelo.*

30 ottobre 2019

C’è una questione a cui stavo riflettendo in questi giorni in seguito alle letture che stiamo facendo. Una questione che si riassume in questo modo: il linguaggio parla a sé, di sé, e occorrerebbe

aggiungere che non può fare altrimenti. Tutto ciò che Hegel ci ha condotti a pensare, e anche Heidegger in questo caso, sembra portare in questa direzione, nel senso che tutto ciò che c'è è per la coscienza e nella coscienza, e cioè, come dice lo stesso Hegel, è la coscienza che ritorna in se stessa. Quella cosa che chiamiamo oggetto è, in effetti, sempre per e nella coscienza. Come dire che la coscienza, e potremmo dire il linguaggio, in effetti, non fa nient'altro che parlare da sé di sé, poiché anche quando parla dell'oggetto in realtà parla di sé. Hegel poneva l'oggetto come un sapere, e il sapere è il linguaggio. Questo ovviamente altera tutto ciò che si pensa generalmente, ponendo una questione di notevole interesse, e cioè che tutto ciò che una persona dice, fa, pensa, in realtà è sempre ed esclusivamente il suo discorso, comunque il linguaggio, che parla di sé e che parla a sé, perché è l'unico interlocutore possibile. Il linguaggio non ha un interlocutore fuori di lui. Chi sarebbe? Hegel ha insistito molto su questo, e cioè l'oggetto è sempre per la coscienza; potremmo dire che una qualunque cosa è per il linguaggio, ed è nel linguaggio che accade. Dunque, il linguaggio parla di sé continuamente e a sé, perché non ha altri interlocutori. Tutto ciò comporta un altro corollario: tutto ciò che gli umani hanno inventato, e che possono inventare, nel dire, nel fare, nell'operare, ecc., è già tutto presente nella struttura, nel funzionamento del linguaggio. Quando si parla di invenzione, come accade per esempio nella scienza – si dice che la scienza ha inventato o scoperto una certa cosa, una certa legge – in realtà tutto ciò era già da sempre lì, era già sempre tutto presente. È l'intero, di cui già ci parlava Severino. Nel momento in cui si avvia il linguaggio c'è l'intero, c'è già tutto; il suo funzionamento, la sua struttura, è presente e, quindi, sono presenti tutti gli elementi, tutte le cose che il linguaggio è in condizione di costruire. Naturalmente, non è che abbiamo già inteso tutto ciò che il linguaggio può fare, perché può fare sicuramente infinite cose più di quelle che ha fatto finora. Potremmo anche dire che tutto ciò che quella che chiamiamo scienza ha inventato, scoperto, in questi ultimi anni, era già presente da sempre. Non lo si poteva vedere per una serie di motivi, anche buoni, ma c'era già. La condizione per fare tutto ciò che è stato fatto, per tutto ciò che si farà, è già presente. Koyré diceva qualcosa abbastanza vicino quando parlava della filosofia greca: è stata la metafisica a consentire l'invenzione della scienza, il progresso, quindi, la costruzione di una serie di cose, ma la metafisica non è altro che la struttura stessa del linguaggio. Come dire che, per dirla in modo un po' rozzo, tutte le invenzioni e le scoperte che si faranno in futuro sono già qui, adesso. Non le vediamo e non le vediamo perché ci sono ancora degli impedimenti, delle questioni da risolvere, ma sono già presenti *in nuce*. Ponendo la questione in questi termini, si fa una sorta di passo in avanti nell'intendimento del funzionamento del linguaggio: si incomincia a considerare che nel momento stesso in cui sto parlando, il mio dire si sta rivolgendo al linguaggio e sta parlando di linguaggio, cioè, del suo funzionamento, dei vari modi in cui le cose si connettono tra loro. Ciascuno non ha altro interlocutore che non sia il linguaggio; poi, certo, crede, immagina, che l'interlocutore sia qualcuno, di rivolgersi a un qualche cosa, ma di fatto, proprio seguendo Hegel, appare che le cose siano in tutt'altro modo, e cioè che ciò a cui mi rivolgo non può essere altro che la coscienza e, quindi, il linguaggio, ovviamente. Ma vediamo come procede qui Heidegger. A pag. 101. *Siamo noi a fare questa distinzione tra essenza ed esempio, tra immediatezza e mediazione. Pure, Hegel dice espressamente: "Questa differenza... non la facciamo soltanto noi, ma la troviamo nella stessa certezza sensibile". Ma ciò non significa che noi in generale non facciamo questa distinzione, ma soltanto che la troviamo, come troviamo per strada un coltello che pure di certo non abbiamo fatto noi. Hegel non dice: noi non facciamo questa distinzione, ma la troviamo, dice piuttosto: la "differenza... non la facciamo soltanto noi". Certo la facciamo, dobbiamo farla, anzi averla già fatta, per poterla trovare. E noi certo l'abbiamo già fatta, la distinzione tra l'immediatezza e la mediazione, perché questa distinzione, il fare questa distinzione non è altro che il carattere fondamentale del nostro comportamento nel sapere assolvente. Possiamo intendere il sapere assolvente come il sapere assoluto, quello spirito che già da sempre siamo. Nella perspicua luce di questa distinzione, noi vediamo già da prima tutto ciò che ci deve venire incontro. Incominciamo a vedere tutto ciò che ci deve venire incontro, ma lo*



vediamo mano a mano, non lo vediamo tutto d'un colpo. *Ma esso deve venirci incontro, dobbiamo stare a guardare come ciò che ci viene incontro si mostra in questa luce, cioè come esso stesso ha in sé questa distinzione.* Così come la distinzione, la differenza non è che la faccio io, la differenza fa parte del linguaggio, è una struttura che io incontro, che trovo, la differenza tra il mio dire e ciò che ho detto. Quindi, vedete che anche qui sembra alludere al fatto che andiamo incontro a qualcosa che è già presente; non lo vediamo, ma mano a mano gli andiamo incontro. A pag. 103. *L'oggetto, l'essente-in-sé, viene dato a vedere dalla certezza sensibile quale sua verità. L'oggetto è, ora, "di fatto" così presente nella certezza sensibile come essa vorrebbe fare sembrare? Torna dunque la domanda se "di fatto", in verità, sia così. (in quale, e secondo quale verità? Secondo quella che per noi, coloro che sanno in modo assoluto, è sin dall'inizio determinante).* Quindi, le cose stanno così come noi pensiamo, e soltanto in base alla verità così com'è per noi. *Come dobbiamo rispondere a questa domanda? Come si deve stabilire se l'oggetto della certezza sensibile così come esso viene dato a vedere da essa per essa, corrisponda a come esso è in verità presenta in essa?* Questo è anche il problema della scienza, che non ha mai potuto né saputo risolvere. *Prescindendo da come riesca questa decisione, è già posta con questa domanda la possibilità di una corrispondenza o non corrispondenza tra l'oggetto per il sapere sensibile – l'oggetto per esso – e la verità autentica di questo oggetto – l'oggetto per noi.* La verità autentica dell'oggetto è il fatto che questo oggetto è oggetto per noi: questa è la sua verità. A pag. 104. *La domanda era: cos'è il Questo, cioè ciò che costituisce l'esser-questo? Risposta: l'Ora. e qual è l'essenza dell'Ora. essere l'universale acquisito. Questo universale è la verità del Questo, dunque la verità dell'oggetto della certezza sensibile.* Vi ricordate che Hegel parlava del "qui" e "ora" per individuare un oggetto. *Lo stesso vale dunque per l'altra "forma" del questo, per il Qui. Alla domanda: che cos'è il Qui – risponde la certezza sensibile, che noi dunque ogni volta interroghiamo su cosa sia per essa l'oggetto; essa risponde: Qui – la cattedra. "Io mi volto" – la verità è sparita; il Qui non è la cattedra, ma la lavagna. E così via; dovunque mi volgo e dovunque mi trovo io vedo un Qui. Porto sempre il Qui con me. Dovunque sto, il Dove è già sempre diventato Qui; o meglio: il Qui soltanto rende possibile il Dove come il Là che si evince a partire dal Qui. Il Qui continua a sussistere, ma l'"essente-qui" è ogni volta un altro. Ed invero il Qui che sussiste esige ogni volta un determinato essente-qui, lo esige oppure è allo stesso tempo del tutto indifferente su quale esso sia. È un modo questo per riprendere una questione di cui parlavamo tempo fa, e cioè, per dirla in modo molto rapido, che è necessario che qualcosa sia determinato per potere porlo come indeterminato, e cioè che qualcosa sia se stesso perché possa non essere se stesso: qualcosa è se stesso in quanto non è se stesso, non è se stesso in quanto è se stesso – occorrono entrambe queste due cose. Ma nell'esigere questo, non si volge però mai all'essente-questo che ogni volta l'essente-qui. Il Qui esige l'essente-qui eppure lo respinge da sé come il questo d'ogni volta. Resta il Qui vuoto e indifferente, la semplicità mediata, cioè l'universalità – come l'Ora. anche questa determinatezza dell'esser-questo si mostra così un universale. Il Qui e l'Ora sono un universale, ma questo universale non c'è senza un particolare e il particolare non c'è senza un universale: questo è il funzionamento del linguaggio. Che cos'è il Questo, cos'è ciò che costituisce l'oggetto per la certezza sensibile, cioè il vero e l'ente? Il Questo è un universale. Ma la reale certezza sensibile non opina il Questo universale. Certamente no; essa opina l'essente-questo ogni volta,...* Cioè, un particolare. ... *appunto ciò che essa mette in gioco – quest'albero, questa casa, questa notte. Ma questo che entra in gioco è costantemente e ovunque un altro, ogni volta e in ogni luogo non lo stesso, dunque un nulla. Ciò che la certezza sensibile opina nel mettere in gioco, ciò che essa opinando prende come l'ente, questo è il non-ente, ciò che "non sussiste".* A qualunque cosa io mi rivolga, questo qualche cosa non è mai quello che è o, più propriamente, è quello che è in quanto è altro; non essendo quello che è, è nulla, è un non-ente. Qui c'è il gioco che fa Heidegger per indicare tra le righe la questione dell'essere: l'essere come non-ente. *Ciò che la certezza sensibile opina nel mettere in gioco, ciò che essa opinando prende come l'ente, questo è il non-ente, ciò che "non sussiste". L'ente è, del mutare e svanire, ciò-che-continua-a-sussistere, cioè il non divorato dal nulla; l'ente è il vero.* A pag. 106. *Ciò che noi diciamo qui è il Questo universale, noi opiniamo l'essente-*

*questo, l'albero. Ciò che noi propriamente opiniamo nel Questo universale non possiamo affatto dirlo con il Questo. Noi diciamo "questo", e ne viene fuori il Questo universale. Il linguaggio dice il contrario di ciò che noi opiniamo. Io dico questo ma, dicendo questo, metto in gioco l'universale, perché senza l'universale non c'è il particolare. Quindi, se io voglio indicare il particolare, sono costretto a indicare l'universale. Noi opiniamo il singolo, esso dice l'universale. Ma esso non dice solo ostinatamente il contrario dell'opinione, ma dice in tal modo il vero, perché dice già sempre l'universale; il linguaggio confuta il nostro opinare. Ma esso non confuta soltanto noi, bensì è anche ciò che volge nel suo contrario l'opinato inizialmente, il presunto vero. Il linguaggio fa questo: ci dice che qualche cosa è quello che è per via del fatto che non è quello che è. Esso ci fa fare l'esperienza che l'opinare è nulla, e di che cosa sia propriamente il vero della certezza sensibile. Esso volge nel contrario, toglie, solleva cioè al di sopra, alla verità autentica. Il linguaggio è in sé ciò che media, ciò che non ci lascia sprofondare nell'essente-questo, nel totalmente unilaterale, relativo, astratto. Il linguaggio non può consentirci di astrarre qualcosa cancellando l'universale. Per potere astrarre qualche cosa è necessario l'universale, e così l'universale, come abbiamo visto prima, non esiste senza il particolare. Con il volgere esso produce il distacco dal relativo. Perciò Hegel dice, proprio nella decisiva chiusa della discussione sulla certezza sensibile, che il linguaggio "ha la divina natura di invertire immediatamente l'opinione". Cioè: io credo una certa cosa sia così, ma non lo è. Il linguaggio è di essenza divina, cioè assoluta. Esso ha in sé qualcosa dell'essenza di Dio, dell'assoluto, del non relativo – dell'assoluto, cioè dell'assolvente. Il linguaggio è divino perché è assolvente, ci scioglie dall'unilateralità e ci fa dire l'universale, il vero. Così solo per mezzo dell'esser-questo, attraverso il Questo, è accessibile per l'uomo, alla cui ek-sistenza appartiene il linguaggio, ciò che egli opina nell'essente-questo. Più precisamente: noi opiniamo un essente-questo soltanto perché abbiamo un Questo. Sta qui il linguaggio: abbiamo un questo perché il linguaggio ci consente di costruire questo. Come fa? Qui né Hegel né Heidegger sono molto precisi su questo, perché per intenderlo bene occorre riflettere sul funzionamento del linguaggio, cioè sul fatto che, nel momento in cui si instaura la distanza, la differenza – il linguaggio non è altro che differenza – tra il mio dire e il ciò di cui dico, ecco che il ciò di cui dico diventa il qualcosa, in quel momento esiste qualcosa. Questo perché il mio dire ha posto una distanza fra il mio dire e il qualcosa che io dico. Solo a questa condizione esiste qualche cosa; il primo qualche cosa è ciò che io dico. Non è un oggetto esterno, non esiste nessun oggetto esterno, ma, dicendo, ecco che dico qualcosa; quindi, il primo qualcosa è ciò che io dico. Possiamo opinare soltanto perché "parliamo". Questo è evidente. Questa alienazione di così ampia portata sta soltanto nella più intima memoria del linguaggio. A ciò corrisponde la determinazione dell'uomo nell'antichità: ζῶν λόγον ἔχον. Cioè: animale parlante. Nella Fenomenologia dello spirito ci imbattemmo sempre di nuovo nel linguaggio nella sua essenza fondamentale: che esso costituisce l'esserci del sé in quanto un sé. L'esserci del sé in quanto qualcosa, in prima istanza, e poi naturalmente c'è questa cosa, che Hegel ha saputo delineare in modo straordinario, cioè, questo ritorno, questo andare della coscienza verso l'autocoscienza, e si rende conto che io sono io e, quindi, ritorna sulla coscienza modificandola, ovviamente. Ma è sempre per via del fatto che c'è questo movimento, movimento che apre – non c'è prima il movimento e poi l'apertura, il movimento e l'apertura sono lo stesso – ed è in questa apertura che si inaugura questa distanza per cui il mio dire diventa un qualcosa, il primo qualcosa. Ciò che si è detto del linguaggio vale dunque proprio della asserzione in cui la certezza sensibile si pronuncia sul suo oggetto, quando dice: il Questo è. È molto chiaro qui. La propria asserzione diventa certezza sensibile. Quando dico "Questo è" posso dirlo perché c'è questa distanza, sennò non posso dirlo; un animale non può dire "Questo è", perché lui è Questo. Noi opiniamo questo singolo ente determinato e diciamo di esso: "esso è"; con il che viene asserito e enunciato: "l'essere in generale". Potremmo anche aggiungere qualche cosa per quanto riguarda Heidegger. Dicendo "esso è" già mostro questa apertura, questa distanza; posso dire "esso è" perché è qualcosa; e, quindi, l'essere come apertura. Che è esattamente quello che diceva Heidegger: l'apertura come radura, Lichtung, ecc. Hegel sottolinea*

*esplicitamente: “Con ciò non ci rappresentiamo certamente il questo universale, o l’essere in generale; ma enunciamo l’universale”. Pure – così dobbiamo dire – noi lo enunciamo soltanto perché l’essere in generale è già – seppure in modo tematico – detto da noi, ed è detto soltanto perché è già compreso; ed esso non è soltanto così in generale incidentalmente già compreso quando noi opiniamo questo ente nella certezza sensibile, ma invece non potremmo affatto opinarlo se l’essere non fosse già il vero, cioè il manifesto. Qui si vede anche come sia presente ciò che per Hegel è fondamentale, e cioè il fatto che questo movimento, questa apertura, è già da sempre presente – non c’è prima il linguaggio e poi l’apertura, il linguaggio è questa apertura. È come dire che tutto ciò che accade, accade retroattivamente, cioè io mi accorgo del questo nel momento in cui ho la possibilità, datami dal linguaggio, di aprire questa distanza, e allora il questo – che solo a questo punto esiste, compare, perché c’è la distanza – ritorna come qualche cosa che non sono io, per es. Questo, che viene descritto come un processo, in realtà non è una sequenza di eventi che si susseguono, ma io incomincio a sussistere nel momento in cui qualche cosa esiste per me, per la coscienza, e io lo assumo, lo integro; solo a questo punto io sono io. Quindi, tutto ciò vale anche a dire che noi nasciamo nel linguaggio; quando nasciamo il linguaggio è già tutto lì, c’è già tutto; c’è già anche quello che sarà inventato tra diecimila anni, è già qui e adesso, non lo vediamo ma c’è necessariamente, non può non esserci perché il linguaggio non può inventare qualcosa che non gli appartiene, che non è nella sua struttura. A pag. 108. *L’intera dimensione del problema dell’essere è per lui, in quanto porta a compimento la metafisica occidentale, orientata sul λόγος. Il λέγειν però non è per Hegel la semplice proposizione, la comune asserzione unilaterale “S è P” ma per lui il λέγειν è già divenuto διαλέγεσθαι; ciò significa due cose: 1. un δια, un parlare-attraverso, un vero e proprio movimento che sta nel parlare e sapere stessi, l’inquietudine dell’assoluto, il non-continuare-a-sussistere, ma togliere, il platonico διαλέγεσθαι, attraversare, ma neanche solo un attraversare, bensì sta in esso (come già per Platone, sebbene la dialettica sia in Hegel fundamentalmente diversa), nel διαλέγεσθαι, dunque nel medio, un parlare-a-sé. Ecco, è un parlare a sé: il linguaggio parla a sé. Attraverso questa divisione, il linguaggio non può fare altro che parlare a sé, perché questo qualcosa compare nel momento in cui c’è questa divisione, questa apertura, e questa apertura è il linguaggio. Il “questo” che io trovo è il dire, è il linguaggio. Poi, dopo, lo attribuisco a tutto quello che mi pare, mi faccio tutte le costruzioni possibili e immaginabili, ma il questo, il primo questo è qualche cosa che si è prodotto in questa divisione. Questo parlato è orientato su se stesso. La verità del parlato sta in ultima analisi nell’io, soggetto, spirito. Ciò non acquista vera e propria validità nella dialettica occidentale, ma la dialettica non è altro che l’assolvenza colta a partire dal Logos, cioè “logicamente” in senso originario. La filosofia di Hegel (metodo) è dialettica, il che vuol dire: 1. il problema dell’essere resta orientato sul λόγος; 2. Questo orientamento “logico” però è inquietudine, è inteso in modo assolvente a partire dall’in-finità. Cioè: questa inquietudine è l’apertura. Molti l’hanno colta come inquietudine, lo stesso Heidegger la pone come angoscia. Noi abbiamo inteso come nasce la certezza sensibile: è il primo questo, che si instaura, compare, si costruisce nel momento in cui si avvia il linguaggio. A pag. 109. *L’andamento della discussione è stato sinora questo: la certezza sensibile veniva interrogata a proposito di ciò che essa dice sul suo oggetto e così su se stessa. Il suo oggetto è se stessa, non ce n’è un altro, e, direbbe Hegel, tutto ciò che viene costruito in seguito è mera parvenza; l’autentico è ciò che sta nel linguaggio, è lì che c’è l’assoluto, quello che Hegel chiama lo spirito. E questo, che non ha bisogno di essere, può essere soltanto quando l’oggetto è. L’oggetto è l’essenziale; il sapere di esso, l’opinare, è l’inessenziale. Ma l’interrogazione più precisa su cosa sia il “Questo” in quanto oggetto, diede per risultato: questo oggetto, il singolo, “Questo”, non è affatto ciò che resta, ma ciò che costantemente muta, ciò che è indifferente, inessenziale di fronte a ciò che resta. Sta dicendo che il particolare è qualcosa che muta continuamente perché è un susseguirsi di qui e ora. Ciò che resta è il qui e ora, cioè, l’universale. Si potrebbe obiettare: c’è un altro qui e un altro ora. Certo, ma l’ora è sempre quello che è, perché in un qualunque momento io dico “ora”. Ecco ciò che permane: l’universale. È per questo che non è particolare, perché***

sarebbe un ora sempre differente; che lo è in un certo senso, lo è rispetto al particolare; in ogni momento io posso sempre dire “ora” e sono nel vero. *L’oggetto non è il vero in quanto l’in-sé, ma è ogni volta oggetto dell’“opinare” soltanto nella misura in cui è il mio oggetto, nella misura in cui viene assunto nell’opinare da me, dall’io, da colui che sa, cioè nella misura in cui incontra il Qui ed Ora nella forma del Questo. ... Ciò che prima era l’inessenziale, l’indifferente – il sapere e l’io che sa – è d’ora in poi l’essenziale.* Si pensa generalmente che l’essenziale sia l’oggetto al quale ci si riferisce. No, dice Heidegger, a questo punto l’essenziale diventa io, cioè ciò che questo oggetto è per me. Cosa che Hegel ha detto tante volte. A pag. 111. *Nell’opinare sta l’immediatezza della certezza sensibile, che noi chiamiamo sapere immediato. Abbiamo mancato il bersaglio dunque se abbiamo cercato l’immediatezza nell’oggetto dell’opinare; esso diventa l’opinato soltanto nell’opinare. Ogni io opina ciò che è suo proprio, e quest’opinato è il suo Questo. Io, questi, affermo che il Qui è la cattedra, il capotreno alla stazione afferma che il Qui è la locomotiva, e così ciascuno ed ogni io con lo stesso diritto e con la stessa credibilità, cioè tramite il richiamo al fatto che ciascuno assume senza ambagi, ogni volta in modo del tutto immediato, solo il suo proprio. Il capotreno prenderebbe per pazzo chi gli dicesse che il Qui è la cattedra, direbbe che costui è fuori di senno e non ha intendimento per assumere l’immediato nell’opinare come ciò che è suo proprio. Tanto meno posso dire che il Qui è il Feldberg, non posso dirlo, perché nell’opinare non arrivo a tanto, e a nulla di simile. Nell’opinare, e questo è il suo senso, rifletto soltanto sul Mio. Questa è un’obiezione a quella fantasia così diffusa per cui ciascuno immagina, pensa, crede, che ciò che lui pensa sia ciò che pensano tutti, che ciò che lui vede sia ciò che vedono tutti. Se noi prestiamo qui – come sopra – attenzione al suo del capotreno e al mio, siamo già usciti dall’opinare, non siamo già più nell’opinare, nel mero lasciar-essere-per-sé. C’è già un riflettere. Noi vediamo, nella misura in cui poniamo a confronto questo e quello opinare che ogni opinare è vero e ciascuno è tanto vero e credibile quanto l’altro. Proprio perché tali, ciascuno con lo stesso diritto e allo stesso modo, nessuno di essi può ambire ad una prerogativa sugli altri. Al contrario ogni opinare priva ogni altro, avente lo stesso diritto, del suo diritto. Si eliminano tutti l’un l’altro, l’uno dissolve l’altro. Che è quello che accade sempre. Ciò che io vedo, percepisco, ecc., lo attribuisco immediatamente a tutti, cioè il mio particolare lo immagino universale, immagino che il mio qui, che in questo caso è il particolare, perché è il mio qui e ora, sia universale, sia il qui per tutti. A pag. 112. *L’oggetto e l’opinare in uno...* Ciò che io penso dell’oggetto e l’oggetto sono lo stesso; anzi, l’oggetto è il sapere. ...cioè: *la certezza sensibile in quanto intero di un sapere non permette in sé nessuna contrapposizione tra oggetto e modalità del sapere. Non solo essa in sé e per sé non lascia che sorga, essa non ha neppure in sé alcuna occasione di suscitare una simile cosa, e tanto meno di porre la propria immediatezza nell’uno o nell’altro.* A pag. 144 fa un accenno alla questione del mostrare. *Il mostrare è l’esperienza che facciamo con l’Ora, su ciò che esso non è e cosa dunque sia. Il mostrare non è unque un sapere immediato, ma un movimento, cioè una mediazione.* Il mostrare, generalmente lo si intende come qualcosa di immediato; io mostro qualcosa e dico “ecco qui, guardalo”. Così, *ciò che viene saputo nella certezza sensibile non è un semplice immediato, bensì un semplice mediato. Ciò che dunque la certezza sensibile in quanto intero è, che permane in lei stessa quando viene mostrata, è il movimento, la storia di questo movimento.* Ecco ciò che permane: il movimento, questa apertura, questo iato, questa differenza. *In questa storia viene colto ed assunto nella certezza sensibile ciò che in essa è il vero; in questa storia la stessa certezza sensibile si sviluppa fino ad assumere il vero (in essa); essa diventa percezione.* Ciò che permane, questo movimento, ci dice Hegel, è ciò che alla fine viene assunto come la percezione. Ma che cosa percepisco? E qui torniamo all’inizio. Percepisco una differenza, una distanza; la percepisco perché il linguaggio l’ha posta e imposta. Quindi, ciò che percepisco non è la cosa, l’oggetto, ecc., ma ciò che percepisco è il movimento, l’apertura, la differenza, la differenza tra il dire e ciò di cui dico. A pag. 116 affronta la questione del sapere. *Nessun’epoca ha saputo così tanto, nessuno ha avuto a disposizione tanti pratici mezzi per sapere velocemente ogni cosa e per convincere ognuno, come quella odierna. Ma anche nessun’epoca ha capito così poco dell’essenziale delle cose come la nostra. Ed il comprendere vi è così**

scarso non perché quest'epoca sia già caduta vittima di un istupidimento generale, ma perché essa – pur con tutta la sua brama verso tutto – per una sorta di fastidio puntiglioso, oppone resistenza ad ogni semplice ed essenziale, a tutto ciò che domanda impegno e persistenza. Questa volubilità può ancora estendersi ulteriormente, perché nell'uomo di oggi si è estinta una virtù: la pazienza. La pazienza – essa è il tranquillo presagire nel persistente attendere... Potremmo porre la questione in termini più interessanti, almeno per noi, e cioè porre la pazienza come l'ascolto. Infatti, dice: *Essa è la cura distolta dal chiososo prendersi cura e che sosta nell'interno dell'esserci. La pazienza è la modalità veramente umana di superiorità sulle cose. La pazienza autentica è una delle virtù fondamentali del filosofare, che comprende che bisogna edificare sempre con il legno giusto e ben selezionato la catasta alla quale appiccare il proprio fuoco. La pazienza nelle cose prime e ultime – “la pazienza” – questa parola è stata esiliata dalla lingua essenziale. E neppure vogliamo che diventi uno slogan, ma che la pratichiamo e nel praticarla ce ne impratichiamo. In questa pratica soltanto giungiamo alle schiette misure del nostro esserci e ad una acuta facoltà di differenziazione all'interno di ciò che ad esso si offre. Cioè: imparare ad ascoltare il linguaggio, imparare ad ascoltare questo movimento che crea ciascuna volta il qualcosa nel momento stesso in cui parlo; creando qualcosa, ecco che io sono io che parlo, perché questo qualcosa che il linguaggio crea sono io che parlo, nient'altro che questo. A pag. 122. L'essenza dell'infinità “è il togliere assoluto della determinatezza, la contraddizione per la determinatezza non è, in quanto è, ed è in quanto non è”. Qui è fine. L'essenza dell'infinità, cioè di questa apertura infinita, infinita nel senso che ciascuna volta, per potere stabilire ciò che qualcosa è, occorre affermare ciò che non è; è soltanto a partire da ciò che non è che posso dire ciò che è. Già qui si fa chiaro l'orientamento della determinazione dell'infinità nel senso dello “è” ed il determinare (sintesi, semplice) della proposizione, λόγος, ma nel senso che il semplice detto, il discorso, che in sé parla contro se stesso, è contraddizione. La “opposizione assoluta, l'infinità... Opposizione assoluta tra il mio dire e ciò che dico. ...è questa riflessione (un rivolgimento) assoluta del determinato in se stesso, determinato che è altro da se stesso, precisamente non un altro in generale nei confronti del quale sarebbe per sé indifferente, ma il contrario immediato, ed essendo questo è se stesso. È questo contrario immediato: ciò che io sto dicendo non è ciò che ho detto. È il contrario nel senso che si oppone, è altro. Questa soltanto è la vera natura del finito, che è infinito e si toglie nel suo essere. Il mio dire, che è finito, si volge per in infinito nel momento in cui, per potere stabilire il mio dire, devo infinitamente aggiungere cose. Il determinato ha come tale nessun'altra essenza che questa assoluta irrequietezza di non essere ciò che è”. Il “puro movimento assoluto, l'essere fuori di sé nell'essere in sé”. Si tratta sempre di questo movimento incessante. E conformemente: “Questo è, per ricordarlo qui di passaggio, il vero conoscere dell'assoluto... Di questo si tratta: di conoscere. ...non si tratta di dimostrare soltanto che l'uno e i molti sono uno, che questo solo sia assoluto; ma che nell'uno e nei molti stessi è posto l'essere uno di ciascuno con l'altro”. La sintesi, l'integrazione, l'oltrepassamento, l'Aufhebung. Appartiene all'essenza dell'infinità questo ri-volgimento del determinato in se stesso; per nulla affatto l'andar oltre verso un altro al di fuori di sé. Non c'è niente fuori di sé. Ma questo ri-volgimento dell'altro nell'uno, per cui la distinzione diviene non-distinzione e così il differenziato resta appunto conservato e tolto; questa riflessione che contraddistingue l'essenza dell'infinità è propriamente e realmente nell'io. Poiché l'io, nel porsi in quanto io, si differenzia con ciò da se stesso, così che il differenziato non cade al di fuori di esso, bensì diviene visibile proprio in quanto il medesimo, il vero e proprio non-differenziato. Il questo che compare nel momento in cui si avvia il linguaggio non è mai un questo che è fuori di me, fuori dell'io; sono sempre io, il questo che mi compare nel momento in cui dico qualcosa sono sempre io. Si rivela così la connessione interna tra la fondazione logica e quella soggettiva, dell'io, dell'infinità. L'infinito veramente e realmente tale è, nel senso logico che si è spiegato il soggetto, e cioè – come si deve mostrare nella Fenomenologia dello spirito – il soggetto assoluto come spirito. Viceversa da ciò si desume, ai fini della discussione, che il soggetto, l'io, primariamente colto, è in quanto “io penso”, cioè logicamente. Per questo dopo la Fenomenologia dello spirito leggeremo la Scienza della logica. La considerazione*

*assolvente della certezza sensibile approdò a questo risultato: essa opina il singolo questo conformemente alla sua modalità di sapere; ma la sua verità, che già si enuncia nella parola “Questo”, è un universale. In quanto opina il singolo, essa non prende il suo vero; essa non è percezione, eppure è in un certo senso anche tale – in quanto essa ha il suo vero presso di sé, pur senza assumerlo espressamente. ... Ma ciò che muove allo stesso modo Hegel e noi è la domanda sull’essenza dell’essere. È chiaro che la domanda intorno all’ente “Che cos’è questo?” per Heidegger non può che condurre alla domanda intorno all’essere. Le modalità del domandare e del rispondere si intersecano. Hegel non pone questa domanda, ma dà la risposta, da tempo richiesta dall’interna coerenza della tradizione, alla domanda sull’essenza dell’ente, e risponde con la tesi fondamentale: essa è l’infinità. L’essere è l’infinità, cioè, l’apertura. Abbiamo già brevemente spiegato cosa ciò significhi nella considerazione della fondazione logica e di quella soggettiva dell’infinità. Abbiamo chiarito come l’infinità scaturisca dallo “è” dell’enunciato semplice come determinazione di qualcosa ed in quanto qualcosa. Lo abbiamo visto prima. Dicendo “questo è qualcosa”, questo qualcosa è il primo qualcosa che mi si pone come contrapposto. Naturalmente, e giustamente, per Hegel, questo qualcosa che mi si contrappone viene integrato, trapassa in me, e allora io divento quello che sta dicendo queste cose; prima no. Questa infinità non significa un susseguirsi progressivo di determinazioni, in una prosecuzione senza fine dall’una all’altra, ma al contrario: il ritorno di qualcosa in se stesso, il rivolgimento di un determinato in se stesso, così che il determinato in quanto l’altro torna nell’uno, e che l’altro, allo stesso tempo, in quanto suo differenziato, assume questo in sé; che esso nell’unità con esso diventa non-differenziato; che resta con esso conservato nella medesimezza. È l’Aufhebung, cioè, non è che questa infinità scaturisca da un’infinità di elementi che si aggiungono; è il movimento per cui dalla coscienza sorge l’autocoscienza, che diventa consapevole di sé, ma a questo punto è la coscienza che diventa consapevole di sé, e quindi si altera, muta. È questo movimento che importa. Ed è ora sorprendente, se visto dall’esterno, che questo concetto dell’infinità trovi la sua conferma e concrezione altrettanto immediatamente nell’io, perché l’io è il reale che nel porre se stesso – “io sono io” – si differenzia da sé; ma in modo tale che il differenziato non cade fuori da ciò che la differenziazione compie, ma viene ripreso in ciò che differenzia e conservato in esso. Nell’io, questa peculiare distinzione del non-differenziato è reale, e di conseguenza la distinzione logica, la “determinatezza”, e dunque il concetto logico dell’infinità è radicato nell’io (la logica come pensiero è un io-penso), e la logica così orientata non è una dottrina della proposizione staccata dall’io, bensì una logica che necessariamente include l’iità, che è cioè, in senso kantiano, una logica trascendentale che ha capito che proprio sulla base del fatto che il λόγος è in sé infinito, il carattere-io è essenziale per il pensiero – cioè: la realtà dell’infinito è soggetto, vale a dire, in senso assoluto, spirito. Dice, dunque, ha capito che proprio sulla base del fatto che il λόγος è in sé infinito, ma infinito non nel senso che posso aggiungere tutte le parole che voglio una dopo l’altra, ma infinito perché il λόγος non è altro che questo movimento per cui una parola dicendosi dice il suo opposto, che però si integra e integrandosi viene a modificare la parola stessa. Ma tutto questo processo è da prendere sempre a rovescio, nel senso che è l’ultimo elemento che determina, che fa esistere il primo, cioè io pongo qualche cosa, questo qualche cosa fa esistere me che pongo questo qualcosa. Ora, quel qualcosa, come abbiamo visto, non è altro che ciò che sto dicendo.*

6 novembre 2019

Siamo al Capitolo Secondo, *La percezione*. A pag. 127. Paragrafo 8, *La coscienza della percezione e il suo oggetto*. Ho pensato di porre una sorta di esergo alla lettura di queste pagine, delle parole di Werner Heisenberg che mi sono tornate alla mente. Heisenberg era uno dei più noti fisici del secolo scorso. In un suo scritto che si chiama *Fisica e filosofia*, dove fa delle considerazioni che vanno al di là della fisica e, quindi, potremmo dire, metafisiche, tra queste considerazioni c’è questa che dice: “Per noi “c’è” soltanto quel mondo in cui l’espressione “c’è” ha un senso”. È una

considerazione interessante, come dire che c'è unicamente linguaggio, nel senso che dire che un qualche cosa, un oggetto c'è, è un'espressione linguistica; non si riferisce propriamente a qualcosa se non appunto a quel mondo in cui quell'espressione "c'è" ha un senso, cioè il linguaggio. Naturalmente, Heisenberg si poneva la questione dell'oggetto, come accade preso i fisici, per motivi totalmente differenti e avviando un approccio totalmente diverso da quello di Hegel. Tuttavia, anche lui si è posta la questione e l'ha posta i questi termini, che appaiono interessanti. Dunque, torniamo a Heidegger. *Ci è dato ora un nuovo oggetto e invero come un oggetto che necessariamente risulta dal primo. Il nuovo oggetto, per noi che sappiamo in modo assolvante... Sappiamo che muoviamo da un sapere assoluto. ...è, quanto al suo carattere fondamentale, di nuovo, e solo ora veramente, un sapere: la percezione.* Quindi, la percezione come un sapere. Qui è tolta la immediatezza della percezione, ma la percezione come un sapere, qualcosa quindi di mediato da altro. A pag. 128. *Nella percezione non c'è quiete.* Non è un ricevere passivamente un qualche cosa. *Perciò in essa stessa deve già venire alla luce l'altro in cui essa trapassa. In essa stessa – non soltanto in quanto necessario risultato, che essa stessa costituiva rispetto alla certezza sensibile. Le appartiene egualmente ciò che essa stessa sarà. Essa è ciò che è soltanto nel suo esser-stato e nel suo advenire.* Quindi, la percezione non è altro che questo movimento continuo, è la dialettica; non c'è percezione se non nel movimento. Quindi, di nuovo, nulla di immediato, di stabile, di fermo, qualcosa che passivamente riceve qualcosa. A pag. 129. *...la percezione è in sé un'illusione, e cioè un continuo illudere-se-stessa e convincersi-di-qualcosa – "è" nella misura in cui l'essere della percezione venga, come avviene solo in Hegel, compreso in modo assolvante. ... nel percepire sta già un intendimento e cioè un intelletto, ma l'intelletto ci è come mera "sofisticheria". Non è l'intendimento dell'intelletto puro, ma quello dell'intelletto percettivo. Nell'esposizione assolvante della percezione si tratta perciò essenzialmente di mostrare come nella percezione stessa e per questa si diffonda un intendere ed un riflettere, che si rivela così come gioco delle potenze delle "vuote astrazioni". Questo intelletto percipiente è "non di rado chiamato il sano intelletto umano".* Questa potenza, come dice Heidegger, delle vuote astrazioni. Qui ci viene in mente Severino, e cioè da una parte l'intendimento del concreto, l'accogliere il concreto, e dall'altra, invece, il porre le varie astrazioni, che sono astratti e che, quindi, non consentono l'intendimento del concreto; è ciò che poi, per Hegel, sarà il sapere assoluto, lo spirito. Però, è già un'annotazione interessante, è il senso comune che invece vuole sapere delle singole cose, perdendo di vista il modo in cui queste cose si stanno mostrando, cioè le condizioni di esistenza di quelle cose, che sono, come diceva Heidegger, il mondo che io stesso sono. *Bisogna mostrare che la percezione, perché in essa ha dimora l'intelletto percettivo, proprio per questo va a fondo, in se stessa, cioè è veramente medio e passaggio, tale che non le compete alcun sostare.* La percezione è sempre movimento. *Questo andare a fondo però non significa affatto disperdersi e polverizzarsi nel nulla – il medio non sarebbe così concepito nella sua funzione di mediazione, non dunque in quanto vero passaggio che conduce ad altro.* La percezione è questo: un passaggio che conduce ad altro. *Perciò, si deve riuscire ad avvertire nel negativo, quando Hegel parla di "andare a fondo", allo stesso tempo il positivo: l'andare a fondo è un tornare-al-fondamento. Soltanto attraverso la mediazione della percezione la certezza sensibile si fa intelletto, e, nell'intelletto, giunge al suo fondamento in quanto modalità vera della coscienza. Così, però, viene a se stesso l'intero in cui stanno questi tre – la coscienza (A); essa diviene cioè autocoscienza (B). Il fondamento, dunque, lo pone come l'intero. Di nuovo ci torna alla mente Severino: è quello il fondamento, l'intero, il concreto. Non sono gli astratti il fondamento del concreto, ma il contrario.* A pag. 131. *Nella misura in cui la percezione qua coscienza (qua = in quanto) – a differenza della autocoscienza – appartiene ancora al sapere immediato, essa non ha più l'immediato nel singolo, ma nell'universale. Essa è nella sua totalità "immediatezza universale".* Che è una contraddizione in termini. Infatti, dice *Ma una cosa come una "immediatezza universale", immediatezza dell'universale, è già in se stessa rosa dalla contraddizione, nella misura in cui, come già abbiamo visto, l'universale è per essenza soltanto nella e in quanto negazione del singolo, dunque come mediazione.*

*Quest'essenza contraddittoria della percezione non può perciò tenersi in se stessa, essa si distrugge da sé. A pag. 132. L'oggetto della percezione è la cosa... Per questo avevo posto come esergo le parole di Heisenberg. ...questa cosa, "questo sale", in quanto questo semplice uno che è del tutto per sé, quest'uno nell'immediata unità ed esser raccolto insieme del sale bianco, sapido, cubico di forma, di un peso determinato, ecc. I momenti raccolti insieme in quest'unica cosa e che appunto non divergono nella cosa percepita, vengono ora distinti l'uno dall'altro e dispiegati nella percezione e nel movimento del percepire. Ciascun oggetto è fatto di tante cose: ha un peso, una consistenza, una serie di determinazioni. In che modo ciò avvenga lo mostra di nuovo l'asserzione in cui la percezione si pronuncia. Essa non dice soltanto, come la certezza sensibile: questo sale – nel che, come si è mostrato, persino ciò che viene detto non dice già più che cosa sia opinato, poiché il sale è qualcosa di universale -, ma la percezione dice: questo sale è bianco e sapido e cubico di forma e di un peso determinato, ecc. Ciò che la certezza sensibile dice in certa misura contro la propria intenzione – sale, qualcosa di universale – la percezione lo asserisce nel dire che cosa sia qui il sale. Questo movimento dispiegante del percepire è però quell'instabile rispetto al quale lo stesso uno e semplice oggetto, la cosa, è indifferente. Bisogna dunque sviluppare nella sua essenza ciò che nella percezione è il vero, l'oggetto,... Tutto il capitolo si svolge intorno alla questione dell'oggetto, che cos'è l'oggetto, come lo percepiamo, da dove arriva. ...e ciò naturalmente al livello e nella luce in cui esso sta ora in quanto scaturito dalla certezza sensibile. ... Ma la sua verità è l'universale. Noi concepiamo però l'universalità come semplicità mediata. Il che lo porta ad espressione la percezione stessa: l'oggetto è "la cosa dalle molte proprietà". Sorge chiaramente il paradosso, la contraddizione: è uno, in quanto è l'oggetto fatto in un certo modo, ma è anche molti, perché è fatto di molte cose. Esattamente come una parola: è una, è quella, ma è fatta di tutto ciò che quella parola non è. Nel far ciò Hegel comincia col dare risalto all'oggetto della percezione rispetto a quello della certezza sensibile. La differenza tra l'oggetto della certezza sensibile, ciò che mi appare nell'immediato, e la percezione, cioè il percepirlo, accorgersi di percepire qualcosa. Non si tratta di un qualsivoglia procedere comparativo, ma sta nella natura della cosa, poiché l'oggetto della percezione si è sviluppato dall'oggetto sensibile e dunque ha con esso un rapporto storico nel senso dell'accadere della fenomenologia stessa. C'è un rapporto storico, cioè la percezione incomincia a tenere conto della storicità dell'oggetto, della cosa; la storicità, cioè, il da dove viene. L'oggetto della percezione non è più quell'oggetto che era l'oggetto della certezza sensibile... È già diventato un'altra cosa. ... il Questo, per rimanere all'esempio di percezione di Hegel: questo sale che sta sul tavolo da pranzo. La percezione non opina semplicemente e soltanto "questo sale" e poi null'altro, ma essa percepisce, assume realmente che essa coglie questo come ciò che il Questo è, e che questo "che", l'universale, è il suo oggetto. Mentre nella percezione immediata non c'è apparentemente nessuna riflessione ma soltanto il ricevere di qualche cosa, nella percezione c'è una riflessione sul "che", cioè il fatto che questo qualche cosa sia qualcosa, sia un "che". Quindi, c'è questa contraddizione tra questa serie di "e" – è questo e questo e questo, ecc. – questa serie di elementi, che al tempo stesso sono equivalenti, nel senso che ciascuno contribuisce a determinare il sale. Prosegue più avanti Heidegger. Questi equivalenti non sono però allineati semplicemente tramite un mero "e", ma, in quanto questi molti, sono ciascuno in modo egualmente valido quanto l'altro, ciò che questo sale è. Se io dico che il sale è bianco, questo vale quanto il fatto che il sale sia sapido. Il Questo nel suo "che" è bianco, il Questo è anche sapido – non è soltanto bianco e sapido, ma "e anche". In questo "anche" si esprime il "tanto bianco quanto anche...". Su questo "tanto quanto" tutti questi equivalenti convengono e si incontrano allo stesso tempo. Lo "e" è il mero giustapporsi dell'equivalente. È la questione antichissima dell'uno e di molti. Sempre a pag. 134. Nella misura in cui la cosa è qualcosa come un uno che è per sé, con l'unità degli equivalenti abbiamo evidentemente conseguito un carattere di questo uno, un carattere in cui s'esprime il fatto che quest'uno, il semplice Anche, è riferito in sé al molteplice. ... Solo quando la cosalità è così determinata che noi comprendiamo a partire da essa in che modo si faccia cosa, e cioè in che modo ad essa appartenga l'esser-dotato-di-proprietà e che cosa questo stesso sia, solo allora si consegue la piena*



essenza della cosa, del vero oggetto della percezione. Cioè, il fatto di essere uno e molti, singolo e universale, allo stesso tempo. A pag. 135. *L'unità dell'Anche, degli equivalenti, non esaurisce la cosalità, ma, in quanto unità degli stessi molteplici contrapponentisi, è l'uno, che si determina in modo tale da contrapporsi a se stesso ed escludere altro. Attraverso quest'unità dell'esclusione, l'unità si chiude in se stessa, diviene tale per sé; solo così la cosalità (Anche) diviene cosa, ciò-che-sta-per-sé l'indipendente.* Questa molteplicità, che si mostra in quanto uno, chiaramente, essendo questo uno, si contrappone a tutto ciò che questo uno non è. Solo così abbiamo la possibilità che questa divenga qualche cosa, ciò che sta per sé, l'indipendente, ciò che percepiamo propriamente. A pag. 137. *Possiamo dire già ora preliminarmente dove si trovi la contraddizione della percezione. Essa deve trovarsi in lei stessa. La contraddizione è sempre tra il singolo e l'universale. Il suo sapere e il suo cogliere non sono l'opinare semplicemente liberatosi e messi in cammino, che si risolve nel suo Questo, resta catturato in esso; ma nella percezione deve rivelarsi una contraddizione, nello stesso prendere deve mostrarsi un contro-questo. Il prendere prende l'oggetto per il vero. Ma in quanto possiede la coscienza dell'illusione, sa in certo modo che esso, il prendere, è il vero – esso, e non l'oggetto. Il vero sta nella percezione, in questo prendere. La percezione è ciò che è proprio per il fatto che vive di questa contraddizione senza prenderla sul serio, senza saperla in quanto tale e toglierla. Ma noi, che dobbiamo sapere in modo assolvete la percezione come una modalità della coscienza, dobbiamo cercare proprio in questa contraddizione la verità della percezione.* Che a questo punto non si pone più come un'illusione, ma è effettivamente la verità della percezione. La verità della percezione è che ciò che percepisco, è se stesso in quanto altro da sé, ed è altro da sé in quanto è se stesso. A pag. 138. *... il trasporre nello "effettivo percepire", in cui la coscienza deve fare la sua esperienza, accade soltanto ora, cioè dopo che l'oggetto della percezione è stato costruito da noi.* Cioè: l'effettivo percepire, del quale la coscienza fa esperienza, accade soltanto adesso, cioè dopo che l'oggetto della percezione è stato costruito da noi. È abbastanza esplicito. *Un effettivo percepire questo sale bianco, sapido, ecc. – che cosa prendo quando prendo, in tale effettivo prendere il suo vero, e come è il prendere stesso? Io prendo questo sale bianco. Dapprima l'oggetto si offre come "puramente uno". Ma non posso prenderlo così, lo vieta la proprietà, che è un universale. Io l'ho dunque preso in un modo non vero, la non-verità cade nel prendere, dato che l'oggetto è ben il vero. Ma se non lo prendo come il puramente uno, ma come l'Anche, il che richiede ogni volta l'universalità delle proprietà, si mostra allora subito che anche così io non lo prendo nel modo corretto, perché le proprietà sono determinate, tali da escludersi l'un l'altra. Lo prendo dunque come un uno che esclude. Ma se lo prendo così nell'universalità dell'Anche e dell'Uno, allora non prendo l'oggetto, ma il suo medio, nel quale molte singole proprietà determinate sono per sé. Prendo con ciò le singole proprietà per sé. Se ciò accade, allora io non le prendo né nell'uno né nella relazione ad altre, dunque in generale non le prendo come proprietà, prendo bensì immediatamente soltanto il singolo Questo – bianco. Questa presa immediata del Questo è però l'opinare. Il sapere dell'oggetto, il mio percepire, è divenuto un opinare. Penso che quello sia l'oggetto, perché in qualunque modo io lo ponga, come singolare o come universale, in ogni caso non colgo l'oggetto. Ci dirà tra poco che per cogliere l'oggetto, per "prenderlo", queste due cose devono trovare una sintesi; finché rimangono astratte, io non prendo affatto l'oggetto. Se mi rivolgo a un oggetto in quanto universale, chiaramente non potrò mai cogliere tutti gli Anche; se lo prendo come uno, non tengo conto che questo uno è fatto di tante cose. A pag. 139. *In tal modo – così come avviene per la certezza sensibile – la verità che sta originariamente depositata nell'oggetto viene ripresa nel sapere.* La verità non è più, come si pensa, nell'oggetto – che è quello che è, quindi, è vero – ma è nel sapere dell'oggetto. *Lo stesso prendere necessita di una guida corretta. Nella misura in cui la non verità del prendere viene ora "corretta" e solo così, anche la correzione, la verità del percepire, cade nel percepire. ... Bisogna concretamente snidare la contraddittorietà nell'essenza della percezione e in ciò che costituisce il suo vero, nel suo oggetto, nella cosa, e dispiegarla in tutto il suo esser-sospinta-contro e fuori-di-sé.* La percezione è autocontraddittoria, come abbiamo visto. *Si fa così l'esperienza che per il modo stesso in cui il percepire cerca di aver ragione del suo vero, d conservarlo,**

*l'oggetto in generale viene infine fatto esplodere. Ma questa esplosione non è un semplice fare in pezzi, bensì un annientamento all'interno della già reale – seppure sconosciuta – vincolatezza, in una più altra verità, dell'essenza della percezione. Il fatto che la percezione sia autocontraddittoria non significa che questo oggetto scompaia, ci sta dicendo Heidegger, ma che mostra invece la sua vera essenza. Nell'esperienza che induciamo la percezione a fare nel suo ragionare su se stessa, la avviciniamo alla sua verità assolvante. Il dispiegamento della contraddittorietà è insieme il togliere la verità della percezione nel senso della sua eliminazione, ma contemporaneamente il togliere come innalzamento alla vera e propria essenza. A pag. 141. Questa è l'unica via per la quale la percezione viene a capo di quest'essere abbinato, che la cosa è l'Uno e l'Anche, cancellando l'Anche e trasponendolo nel prendere. È il movimento dialettico. Ma le proprietà sono ciò che sono in quanto determinate, dunque opposte ad altre, il bianco al nero e così via. La cosa stessa è proprio quell'uno che essa è, e non un altro, in virtù di queste determinatezze. Ma queste molte determinatezze e di conseguenza le contrapposizioni, non le ha in sé, in quanto è un uno. L'unità è il mero essere-eguale-a-se-stesso, sulla base del quale l'uno in quanto tale è eguale a ogni altro uno. La cosa, per non essere – contrapposta in quanto uno – l'altro, deve già avere in sé le determinatezze stesse. La cosa stessa deve dunque essere l'Anche, i molti, il medio universale in cui le molte proprietà sussistono nella loro equivalenza l'una fuori dell'altra. Qui spiega ciò che diceva prima, e cioè il fatto che la percezione è autocontraddittoria. Questo va preso seriamente, in quanto la percezione a questo punto si rivela come un qualche cosa che mostra la via per la ragione, per accogliere il fatto che l'uno e i molti, a questo punto potremmo dire, sono lo stesso. A pag. 142. La verità è dunque questo avvicendamento che si alterna dell'intero movimento del ripartirsi ogni volta unilaterale del singolo momento – dell'Anche e dell'Uno – al prendere o alla cosa. La verità è questo movimento dialettico. A pag. 144. Il puro essere-per-sé è negazione assoluta, ... Se qualcosa è puro essere-per-sé deve negare tutto ciò che non è, ovviamente. ... in cui la cosa si differenzia da tutte le altre, ed in questo differenziarsi è per un altro, cioè riferita ad un altro. La cosa pura in sé, per essere tale deve essere riferita a qualcos'altro, a ciò che non è. C'è sempre questo riferimento, la cosa diventa più complicata. In questa negazione assoluta la cosa si riferisce a se stessa, e questo riferirsi-a-se-stessa è togliere se stessa, in quanto implica che ha la sua essenza nell'altro. Cioè, in ciò che non è. Il rapporto all'altro è essenzialmente proprio dell'essere-per-sé... Qualcosa è per sé in quanto non è per altro. “Con ciò cade l'ultimo in quanto che separava l'essere-per-sé e l'essere per altro. Sotto un unico e medesimo riguardo l'oggetto è piuttosto il contrario di se stesso: è per sé in quanto è per altro, ed è per altro in quanto è per sé. Esso è per sé, è riflesso in se stesso, è Uno; ma questo essere per sé, essere riflesso in se stesso ed essere Uno, è in unità con il contrario, l'essere-per-altro, ed è posto quindi solo come un tolto; o questo essere-per-sé è tanto inessenziale, quanto ciò che solo doveva essere l'inessenziale, vale a dire quanto la relazione ad altro”. Questa relazione è ciò che volevamo togliere ma che, invece, continua a rimanere. È l'idea che qualcosa possa esistere senza essere in relazione. Che è un po' l'esergo da cui siamo partiti: il “c'è” è in quanto è in relazione con qualche cosa, e se in relazione è perché è in un movimento, è perché è nel linguaggio, in questa struttura, sennò tutto questo non sarebbe mai esistito. A pag. 145. Questo universale è condizionato dal singolo... L'universale non c'è senza il singolo e, a sua volta, il singolo non c'è senza l'universale. ...e in conformità con questa condizionatezza, è affetto da una opposizione ad altro. Perciò anche l'universale, in quanto oggetto della percezione, la cosa, ha dovuto dividersi nell'Uno delle proprietà e nell'Anche delle libere materie. Ma queste pure determinatezze della cosa, l'Uno e l'Anche... Il singolo e l'universale. ...che sembravano rappresentare la sua essenza quieta, si mostrano nella costante inquietudine del vicendevole contrapporsi, e cioè d'un contrasto che risiede nell'essenza della cosa stessa. ... L'essere della cosa è in sostanza per sé e per altro in uno. È per sé e per altro in uno. Quest'unità però, nella quale entrambi sono essenziali, quest'unità dei contraddittori non può comprendere insieme la percezione e la sua riflessione. La percezione non è in condizione di pensare la contraddizione. Quando pensa, lo fa in modo tale da evitare la contraddizione. La legge dell'evitare la contraddizione è proprio la legge*

*fondamentale del sano intelletto umano.* Il sano intelletto umano, quello che indicava prima come quell'intelletto che contrappone gli astratti senza coglierli nel concreto. Però, a lui non interessa questo, a lui interessa il concreto, l'intero, direbbe Severino, e l'intero è ciò che non è più fatto di astratti ma è l'insieme, per dirla in modo un po' rozzo, di questi astratti presi nel mondo e nel modo in cui si trovano in questo momento, qui e adesso. Quindi, non sono più astratti in quanto tali, ma sono appunto l'intero, il concreto. A pag. 146. *Il riflettere si muove sul filo conduttore dei diversi "nella misura in cui" e delle svariate prospettive: il singolo Uno e i molteplici Anche, l'essenziale e l'inessenziale, i per-sé e il riferito-ad-altro. Ciò che la riflessione chiama dunque in causa volta per volta come punto di vista, lo prende dunque sempre unilateralmente, separato da altre possibili prospettive, essa si muove nelle mere astrazioni e si attiene ad esse. La ragionevolezza riflessiva del percepire sembra attenersi completamente al regno concreto della cosa e delle sue proprietà, e si muove invece in sostanza in appariscenti e vuote unilaterialità. Si fa passare per il pensiero concreto e più ricco ed è in sostanza il più misero. Essa è solo la parvenza dell'intelletto, è cioè l'intelletto che suole elogiare costantemente se stesso conclamandosi "sano intelletto umano".* Quando pone la sua attenzione e immagina che le cose astratte siano per sé, indipendentemente dall'intero, dal concreto, in cui e per cui esistono; perché se non ci fosse il concreto, queste astrazioni non esisterebbero, nonostante queste astrazioni siano necessarie perché ci sia il concreto, così come il singolo è necessario perché ci sia l'universale. Non è lontano da ciò che diceva anche Peirce riguardo al segno, e cioè in una relazione A è B, il primo elemento, la A, compare nel momento in cui c'è la B, perché è la B che dice che cos'è la A. Quindi, il primo elemento c'è a condizione che ci sia il secondo, ma questo secondo elemento a sua volta si volge in un terzo elemento, che è la relazione tra A e B e che fa diventare sia la A che la B differenti dalle loro astrazioni, ma le volge in un concreto, in un intero. A questo punto, non sono più A e B ma il concreto, l'intero "A è B". A pag. 146. *La percezione, l'intelletto comune, si scontra contro questo mettere insieme, e contro il conseguimento della pura universalità incondizionata in quanto verità peculiare della coscienza. L'intelletto comune si scontra contro l'intelletto reale per essenza. In questo scontrarsi, però, la percezione testimonia già dell'intelletto in quanto ad essa superiore, ciò cui non è pari, ma in cui ora – poiché, in conformità all'impostazione fondamentale, nel sapere assoluto in generale non c'è alcun relativo permanere – dev'essere mediata in modo assolvete.* Non c'è alcun relativo permanere nel sapere assoluto. Nulla permane perché se qualche cosa è, è in quanto preso in questo movimento, che Peirce ha mostrato molto bene: il movimento per cui la A è la B, ma è la B che fa esistere la A, è il secondo elemento che fa esistere il primo, che a questo punto non è più neanche il primo, è semplicemente l'intero di una relazione. Questo era il capitolo della percezione; il prossimo capitolo, il terzo, si intitola Forza e intelletto. Ma questo che abbiamo letto è un capitolo importante perché riguarda la questione dell'oggetto. Qui ci mostra Heidegger, leggendo Hegel, che l'oggetto risulta, e lo dice in modo esplicito, una sorta di costruzione, cioè l'oggetto è per noi, non è mai per se stesso. Non esiste un oggetto per se stesso, esiste un oggetto per noi, cioè un qualche cosa che nella nostra coscienza interviene come oggetto. Ora, le cose che dicevamo la volta scorsa vanno in questa direzione. La questione dell'oggetto è fondamentale per la conoscenza, perché se c'è conoscenza è conoscenza di qualcosa e, quindi, deve esserci qualcosa perché ci sia conoscenza, sennò la coscienza si esercita su niente e, quindi, non conosce niente. Da qui, nel luogo comune, la necessità anche teorica dell'esistenza dell'oggetto, cioè di una realtà fuori dalla parola: la parola si avvia in relazione a degli oggetti che sono fuori di essa. A questo punto, nell'opinione comune la condizione del linguaggio è che ci siano cose. Ma Hegel incomincia a porre delle obiezioni a tutto ciò dicendo che l'oggetto è per la coscienza e che, quindi, alla fine, è per noi. Ci dice che questo oggetto non c'è fuori della coscienza. Possiamo dire: non c'è fuori del linguaggio. Quindi, il primo oggetto, il "primo" qualcosa non è fuori del linguaggio. Qualcuno potrebbe chiedersi: "Ma come è possibile? Se è qualche cosa è qualche cosa". Non necessariamente, se consideriamo il fatto che, dicendo, dico qualcosa. Ecco il primo qualche cosa: il mio dire. Il mio dire che, dicendosi, dice qualcosa, ma questo qualche cosa

non è riferito a un oggetto esterno al linguaggio, è semplicemente il fatto che in questa separazione, tra il mio dire e ciò che vado dicendo, si impone un qualche cosa, che è ciò che ho detto. Quindi, il “primo” qualche cosa è nella parola, e non potrebbe neanche essere altrimenti, perché se non fosse nella parola, come ne avrei accesso? Se anche immaginassi un qualche cosa che non è nella parola, per poterne dire, pensare, ecc., devo farlo entrare nella parola, per cui da quel momento in poi non è più fuori della parola ma è nella parola. A questo punto potremmo affermare che il linguaggio, per prodursi, non ha necessità di oggetti fuori di lui, che non può conoscere; può, però, porre le condizioni per pensare che esistano fuori di lui. Può farlo perché può considerare che il mio detto, che segue al dire, sia fuori del dire, cioè, che qualche cosa che dico non sia più nel dire. È un’illusione, ovviamente, però è ciò che generalmente si pensa ed è l’avvio di tutto il pensare metafisico, e cioè che qualche cosa sia quella che è per virtù propria, che il mio detto, una volta detto, non mi appartenga più, non appartenga più al linguaggio, ma che esista per sé. Mentre non è propriamente così: il mio detto, per dirla hegelianamente, è ciò che si contrappone al dire, è il suo negativo. In quanto tale, il mio dire necessita del detto per potere essere quello che è, così come il significante necessita del significato per essere un significante. Tutto questo è sempre una considerazione intorno al funzionamento del linguaggio, che però, a questo punto, ci apre una via, nel senso che sbarazza della idea antica e straordinariamente diffusa che il linguaggio, per potere avviarsi, abbia bisogno di un qualche cosa di cui parlare e, quindi, un qualche cosa pensato come fuori del linguaggio. No, il linguaggio nel suo funzionamento ha già questo elemento, ha già in sé quel qualche cosa, perché quel qualche cosa non è altro che il qualcosa di cui parlo, che è il mio parlare stesso, che a questo punto diventa il qualche cosa, che poi nelle fantasie si costruisce come un’infinità di altre cose. Ma il primo qualche cosa, senza il quale il linguaggio non si avvia, è prodotto da questa distanza, potremmo dirla così, tra il dire e il detto. In effetti, è la stessa struttura del linguaggio: senza questa distanza il linguaggio non c’è e, quindi, in assenza di linguaggio tutte queste considerazioni sarebbero totalmente inesistenti.

20 novembre 2019

Siamo a pag. 189, al capitolo sull’*Autocoscienza*. *L’autocoscienza come verità della coscienza*. Dice, dunque, Heidegger: *La prima sezione della Fenomenologia dello spirito aveva per titolo: A. Coscienza. Facciamo bene attenzione: questo titolo non viene ulteriormente determinato. Vediamo di contro: B. Autocoscienza. La verità della certezza di se stesso. Ed anche: C. Ragione. Certezza e verità della ragione. Non è un caso. In A non abbiamo ancora in generale nessuna verità, e dunque non ne può esser fatto cenno. E all’interno di A non abbiamo alcuna verità, perché la verità è costruita preliminarmente sull’intero in quanto verità del sapere assoluto. In A il sapere non è ancora affatto il vero, ma solo l’oggetto in quanto l’altro estraneo del sapere, ed invero in modo tale, che nel senso del sapere l’oggetto non è inizialmente neppure saputo come l’altro del sapere, perché questo, sapendo conformemente al proprio senso, ha dimenticato e solamente perso sé nell’oggetto. Sarebbe il sensibile. Si raggiunge la verità del sapere, cioè il sapere in quanto il vero, solo dove il sapere stesso diviene oggetto per esso, dove il sapere è tale per esso, dove la certezza non è più sensibile, bensì “certezza di se stesso”. Certezza vuol dire qui, lo si ricordi, non l’intellezione della sicurezza di un sapere, oppure certezza in quanto certezza-dell’io nel senso del fundamentum absolutum inconcussum di Cartesio, ma il sapere stesso nella forma unitaria del come del sapere e del che cosa del saputo. Solo dove il sapere, la certezza, sa se stesso sussiste in generale la possibilità di verità, in quanto la verità viene preliminarmente intesa in senso assolvente. Perciò verità e certezza non vengono giustapposte, bisogna invece parlare di “verità della certezza di se stesso”.* È importante quello che sta dicendo qui Heidegger. In effetti, ciò che è saputo viene saputo nel momento in cui c’è un ritorno, cioè, quando io so di sapere. Prima non posso sapere niente, non c’è nessuna possibilità di sapere alcunché finché io non so di sapere. Ciò che appare sensibilmente – per sé – non comporta nessun sapere; non c’è neanche la possibilità di

sapere, perché il sapere è qualche cosa che mi ritorna dopo che c'è la possibilità di accorgermi che io so. Finché non mi accorgo di questo non c'è sapere di niente, è tutto totalmente insaputo. È un po' come per l'animale: ciò che gli si para contro non è un sapere, non sa di quella cosa, perché non sa di sapere, cioè, il sapere non ha la possibilità di ritornare sulla coscienza, quindi non c'è un'autocoscienza che dice "Io sono io", per cui, non essendoci autocoscienza, non torna alla coscienza in quanto sapere, potremmo dire, dalla coscienza alla co-scienza. A pag. 192. *Quanto più la coscienza e il sapere tornano in se stessi, nel sapere assoluto, dalla loro estraniamento, tanto più autenticamente diventano ciò che noi stessi siamo sin dall'inizio; il sapere assoluto, cioè, venuto a se stesso in modo assolvente, subentra al nostro posto, esso riempie dunque autenticamente il nostro posto, e non v'è poi null'altro di cui noi, a partire da noi stessi, potremmo o dovremmo farci rappresentanti. Noi stessi, i "noi", siamo portati alla nostra vera ipseità. Il ruolo, che fu nostro sin dall'inizio della Fenomenologia dello spirito, si è ora, esaurito dopo aver dovuto più volte cambiare, nel corso della storia della fenomenologia.* Questo movimento, per cui dalla coscienza si torna alla co-scienza – uso questo termine per indicare il ritorno alla coscienza dopo essere passato dall'autocoscienza – porta al sapere assoluto. Questo sapere assoluto, come abbiamo detto altre volte, io sono portato a intenderlo come il sapere del linguaggio, cioè, il sapere di essere linguaggio. Questo sapere è assoluto, non perché sia il migliore di tutti, è assoluto nel senso che oltre non c'è più niente, oltre il linguaggio non c'è più niente che io possa o debba sapere, perché qualunque cosa io possa o debba sapere è all'interno del linguaggio, sennò non è possibile saperlo. In questo senso, dunque, sapere assoluto, e cioè come sapere del linguaggio. Assoluto, nel senso che non c'è altro al di fuori del linguaggio e, quindi, se so del linguaggio so tutto ciò che c'è da sapere, non c'è altro, da nessuna parte, perché non posso uscire fuori del linguaggio. A pag. 196. *Non si tratta né d'una dimostrazione dell'esser-assieme-semplicemente-presenti di coscienza e autocoscienza, né d'una prova dell'eterogeneità di entrambe, ma del disvelamento del fatto che l'autocoscienza è la verità della coscienza.* Che cosa ci sta dicendo qua se non che il significato è la verità del significante? Il significato non è altro che il significante che diventa effettivamente quello che è, cioè significante. "La coscienza è autocoscienza". In effetti, se non ci fosse autocoscienza, non ci sarebbe neanche la coscienza, perché se non posso dire "io sono io" non posso nemmeno dire "Io", che lo dice. *Questa frase deve essere intesa nel suo significato speculativo. Lo "è" non significa: negli atti di coscienza che si dirigono verso le cose è sempre presente anche un atto di riflessione che li accompagna, ma la frase "la coscienza è autocoscienza" significa: l'essenza – nel senso dell'essenza assoluto-speculativa – della coscienza sta nell'autocoscienza.* il significante sta nel significato, il significato sta nel significante. Il significato non è qualcosa che si aggiunge al significante; è questo che sta dicendo o, meglio, lo sto dicendo io, ma si può intendere anche così. Il significato non è una cosa posticcia, che si può mettere o togliere al significante; no, sono lo stesso. *La coscienza si essenzia in quanto autocoscienza.* Cioè: la coscienza esiste in quanto autocoscienza; il significante esiste in quanto significato. *Ciò corrisponde alla proposizione di carattere generale: "La diversità è la medesimezza". Un non-senso, per l'intelletto comune, diversità, essa è proprio l'esser-diverso e differenziato, non è affatto la medesimezza. Ma per l'appunto! dice la filosofia: la diversità di due diversi è possibile in ciò che essa è, solo per il fatto che i diversi sono riferiti all'unità di un medesimo, in riferimento alla cui medesimezza soltanto la diversità può essere ciò che essa è nella sua essenza.* Cosa ci sta dicendo qui? Che la diversità è medesimezza: come so che qualcosa è diverso? Occorre che ci sia un identico per potere stabilire una differenza, occorre che ci sia un identico perché qualcosa differisca. "Differisca" nella doppia accezione, sia di essere differente, sia di differire, cioè, di spostarsi, quindi, di un movimento. Ecco che allora la diversità e la medesimezza sono lo stesso. Anche rispetto al discorso che faceva prima, della coscienza che ritorna in quanto co-scienza, è sempre il medesimo, è sempre la coscienza, ma allo stesso tempo è altro da sé. La coscienza, per essere se stessa, per essere il medesimo, deve essere altro, cioè, deve avere compiuto questo percorso in cui l'autocoscienza ritorna sulla coscienza volgendo in co-scienza; quindi, la coscienza è quello che è perché c'è l'autocoscienza. Il

significante è quello che è perché c'è il significato, che è altro dal significante; quindi, il significante, per essere quello che è, deve essere un significato, che non è un significante; pertanto, per essere quello che è deve non essere quello che è. *La diversità ha la sua essenza nella medesimezza. E viceversa corrispondentemente: la medesimezza non significa la vuota uniformità del qualcosa con se stesso, ma: unità dei coappartenenti.* Ecco la nozione di medesimezza in Heidegger: è l'unità degli elementi che si coappartengono. *Medesimezza è coappartenenza, cioè allo stesso tempo, in se stessa, diversità.* Per essere quello che è deve essere altro da sé. Qui è detto in modo preciso. A pag. 201. *Il presso-di-sé, che appartiene all'essere-in-sé del sé, il ritorno in sé come la verità, viene inteso come desiderio, come la brama di se stesso del sé, tale che l'appagamento di questo desiderio si svolge sul cammino della coscienza degli oggetti e perciò non giunge al suo fine, bensì produce sempre soltanto nuovo desiderio. Si esprime così il fatto che il sé non è per esso semplicemente presente solo per venir colto nello sguardo riflettente, ma il sé deve necessariamente diventare sé nel suo stesso essere. Solo che questi momenti dell'autocoscienza – l'essere-per-sé e l'essere-per-altro – non sono due determinazioni semplicemente presenti l'una accanto all'altra, ma si appartengono l'un l'altra secondo una modalità che, per quanto detto prima, potremmo esprimere così: la coscienza dell'oggetto non è – nel venire a se stessa della coscienza e diventare autocoscienza – tralasciata e abbandonata, ma tolta e insieme inclusa nel sapere della coscienza di essa stessa.* Intanto, la questione che solleva qui Hegel attraverso le parole di Heidegger: la questione del desiderio. Come la pone? Lui dice la “brama di se stesso del sé”, la brama di se stesso di tornare presso di sé, cioè, di essere il Sé. Lo abbiamo visto: per esempio, la coscienza si volge verso l'autocoscienza, quindi, diventa altro da sé, per poi tornare e divenire per sé. Ma questo movimento, in cui viene posto qui il desiderio, è quello stesso movimento che avviene nel funzionamento del linguaggio nel momento in cui, dicendo qualche cosa, questo qualche cosa diventa altro da ciò che io voglio dire e, quindi, è come se dovesse ritornare a sé per essere, invece, quello che io voglio veramente dire. Chiaramente, anziché trovare quello che io voglio veramente dire, trovo uno spostamento. Ecco perché dice *non giunge al suo fine, bensì produce sempre soltanto nuovo desiderio*, per via di questi oggetti... Che cosa sono qui gli oggetti? Sono le cose che dico, che costantemente si rinnovano: io voglio dire una cosa, questa cosa si mostra differente, e allora devo riprenderla per poterla dominare, in definitiva; ma, nel tentativo di riprenderla, questa cosa si trasforma in un'altra. È come l'esempio banalissimo che facevo tempo fa: se qualcuno mi chiedesse che cosa ho voluto veramente dire, io gli dico che cosa ho voluto veramente dire, ma dicendo altre cose e che, quindi, non sono quello che ho voluto veramente dire. Se poi l'altro insiste, chiedendomi che cosa ho voluto veramente dire con queste nuove cose, gli dirò altre cose ancora. È come se per afferrare l'oggetto, nel movimento di afferrare l'oggetto, l'oggetto facesse sempre un passo in là. E, in effetti, quando la coscienza, divenuta autocoscienza, ritorna in quanto co-scienza, la coscienza ritrova, sì, se stessa, ma in quanto altro; quindi, è se stessa perché è altro. Se non fosse anche altro non sarebbe neanche se stessa, non sarebbe niente. Ce lo diceva prima: se la coscienza non diventa autocoscienza, e la coscienza non torna presso la coscienza, non c'è neanche la coscienza, perché la coscienza di per sé è niente, è soltanto l'avvio, l'incominciamento, un gesto, potremmo dire, un gesto che non ha nessun senso finché non c'è questo ritorno, questa cosa che appunto dà un senso. Pag. 203. *L'assoluto.. L'essere, l'intero, il concreto. ...resta per l'autocoscienza l'estremo.* Estremo tra che? Tra la coscienza e ciò che indicavo come la co-scienza, cioè, la coscienza che sa di sé. Potremmo dire, sempre utilizzando questa metafora di de Saussure, che il significato è il medio, il medio tra due estremi: il primo estremo è il significante, il sensibile, che di per sé non significa assolutamente niente; l'altro estremo è il segno, cioè, la relazione tra i due, l'intero, il vero. Il significato, quindi, è il medio, è ciò che media i due, è ciò che fa esistere questi due in quanto momenti di un intero, che è il segno. *Sapendosi così (il sapere assoluto), essa si sa in quanto il sapere che lotta essenzialmente per l'assoluto, ma in questo lottare si fa avanti nella lotta in un costante soccombere.* È la lotta che vi indicavo prima, del volere sapere qualche cosa. Nel volere sapere qualche cosa, questo qualche

cosa che so si sposta continuamente. In questa lotta soccombo sempre, non vincerò mai. Il tentativo di vincere questa lotta impari, il tentativo posto in atto dagli umani da quando esistono, è uscire dal linguaggio, o immaginare che ci sia qualcosa fuori dal linguaggio che faccia da garante. *La coscienza ... dell'esistere e dell'operare è soltanto il dolore per questo esistere e per questo operare*";... Il dolore di non raggiungere mai. ...*il sapere de non venir a capo di ciò cui tende la sua essenza. L'autocoscienza è dunque, proprio là dove si dispiega nella sua propria essenzialità, infelice; la coscienza infelice. Essa non può considerare e concepire se stessa autenticamente in quanto ciò che così già comprenda in certo modo la sua propria verità, in quanto l'assoluto intrasmutabile che non trova sé, cioè la verità, né nell'obietto (Objekt), nell'oggetto (Gegenstand), né esclusivamente nel soggetto di quest'oggetto, bensì in un sé superiore che sa sé come l'unità della prima autocoscienza e della coscienza dell'oggetto, in quanto spirito oppure – nella forma preliminare di questo – in quanto ragione.* A che cosa tende questa brama? Vuole, sì, dominare l'oggetto sapendo l'oggetto... cosa che non può fare, perché io faccio un passo in avanti per afferrare l'oggetto ma lui fa un passo in là e si sottrae. Ma, mentre la coscienza infelice si dannava per il fatto di non potere giungere mai all'assoluto, che è dio, per Hegel invece no, l'assoluto per lui è raggiungibile, ed è raggiungibile nel momento in cui arrivo alla ragione, ragione che mi dice che ciò che io sto cercando è già qui, adesso, non devo cercarlo chissà dove. L'intero, la verità, l'assoluto, l'essere, è già qui, in questo momento. È questa la cosa preziosa di Hegel. Ci sta dicendo che l'essere, ciò che gli umani hanno sempre cercato e che è ciò che garantisce l'entità di qualunque ente, tutto questo è già qui, presente, adesso; non devo cercarlo, devo soltanto accogliere che io sono linguaggio e che non c'è altro fuori di me, cioè, non c'è altro al di fuori del linguaggio. A questo punto sono la stessa cosa: dire che non c'è altro fuori del linguaggio è come dire che non c'è altro all'infuori di me, perché io sono linguaggio. Quindi, occorre giungere alla ragione. E, infatti dice *Se ciò accade, allora "è un'autocoscienza per un'autocoscienza; e soltanto così in effetti essa è; perché soltanto così divien per lei l'unità di se stessa nel suo esser-altro". "Così per noi è già presente il concetto di spirito". Perché "la ragione è la certezza della coscienza (cioè dell'autocoscienza) di essere ogni realtà".* Questo sta dicendo, tra l'altro citando Hegel. Dice che si tratta di *un'autocoscienza per un'autocoscienza*; anche l'autocoscienza ha il suo negativo, cioè, quando pone se stessa come altro da sé, perché in fondo anche l'autocoscienza ha un suo negativo. Se io penso all'autocoscienza, ciò che sto pensando non è propriamente l'autocoscienza, l'autocoscienza è un'altra cosa, e allora voglio raggiungerla, voglio definirla, voglio appropriarmene, ma la verità è questo movimento, non è il reperimento dell'autocoscienza in quanto tale, che peraltro, come diceva prima, non è altro che un medio. Se ci riferiamo qui all'autocoscienza come al significato, è chiaro che volere conoscere il significato ultimo delle cose, è la cosa che gli umani da sempre hanno cercato. E che cosa hanno trovato? Per Hegel sarebbe da trovare questo movimento che produce questa ricerca, movimento continuo, perché è in questo movimento che c'è la verità: la verità è questo movimento, è la dialettica. Non ce n'è un'altra, e questa è la ragione; dice che *la ragione è la certezza della coscienza (cioè dell'autocoscienza) di essere ogni realtà.* Più chiaro di così! A pag. 204. *La coscienza infelice non è né semplicemente priva di felicità né solo successivamente preda dell'infelicità, ma essa non è ancora felice – ma in modo tale da sapere della felicità proprio nel sapere la sua infelicità. Il sapere dell'infelicità non è un relativo, astratto appurare l'esser-semplimente-presente d'una situazione fatale, ma il rovello del sapere, la lacerazione del non-potere-conseguire la felicità. Così in certo modo già anche, e appunto, nell'autocoscienza, il vero essere, l'assoluto perviene alla certezza.* Nel momento in cui mi rendo che questa infelicità, che viene dal desiderio, quindi, dalla lotta che metto sempre in atto per stabilire che cosa ho veramente voluto dire, lì c'è la possibilità di accorgersi che ciò che sto cercando, ciò che dovrebbe rendermi felice, è già qui, presente, adesso. Questo naturalmente pone una questione interessante, perché se pensate al modo in cui si muovono gli umani, sempre nell'affannata ricerca di un qualche cosa che li renda felici – continuiamo a usare questi termini di Hegel – tutto questo darsi da fare non è altro che un movimento rispetto all'apertura che il dire apre e che nega la

possibilità di afferrare il significato, perché sempre spostato, e che pertanto mette in moto questo movimento che dal significato mi fa tornare al significante e dà un significato al significante, lo fa essere quello che è. Quindi, in realtà che cosa si cerca? Si cerca ciò che si ha già; ma ciò che gli umani cercano è di fermare questo movimento, fermarlo, cioè, stabilizzare finalmente il significato, stabilire che cosa una cosa veramente è. È il mito della scienza; in fondo, la scienza, anche se non se ne rende conto o non vuole rendersene conto, cerca l'essere, l'essenza della cosa, ciò che la cosa veramente è. Per quale motivo? Per impossessarsene, quindi, per farla funzionare come vuole lei. Il tentativo estremo messo in atto da ciascuno, perché non può non farlo, fino al punto in cui non ci si avvede in qualche modo che siamo già nella verità. La verità non è altro che l'intero, il concreto. Perché? Perché nel concreto questi elementi che intervengono, cioè ciò che sto dicendo e ciò che ho detto, si integrano, non sono più due momenti separati; certo, rimangono distinti ma si integrano nel concreto. Il concreto è appunto l'integrazione dei due momenti che l'atto di parola instaura in questa separazione. La separazione, ovviamente, non può togliersi. Ma intendere il concreto, un po' come diceva Severino, è importante. Il concreto mi mostra l'apparire di ciò che appare non in quanto somma o accostamento di elementi astratti ma come un qualche cosa che è quello che è in quanto è inserito in un racconto. È quel racconto che sto facendo che rende ciò che sto dicendo quello che è; non sono gli astratti che rendono il racconto quello che è, per nulla, anzi, se considero gli astratti come astratti mi sposto totalmente dal racconto e non capisco più niente. Intendere il concreto è intendere che qualunque cosa è quella che è perché inserita nel mio racconto, nella mia storia, nel mio mondo e, quindi, ciò che mi appare mi appare all'interno del mio mondo, e non potrebbe essere altrimenti. Dicevamo prima che io sono linguaggio, per cui non posso uscire fuori, in nessun modo. Ma la verità non è ciò che appare, anche se in Hegel sì, in parte, per cui l'essente è in quanto appare come essente; sì, certo, anche, ma non è solo questo, cioè l'essente appare così com'è proprio perché inserito nel racconto, un racconto che è fatto di tutto ciò di cui io sono fatto. Fuori da questo racconto, astraendo da questo racconto, questa cosa non c'entra più niente, diventa un'altra cosa, che sarà inserita, nonostante tutto, in un altro racconto. Ricordate la famosa frase di Severino "questa la lampada che è sul tavolo": se io astraggo gli elementi, il tavolo, la lampada, ecc., astraendoli stravolgo il concreto e, facendo questo, mi ritrovo a inserire questi elementi in un altro racconto ancora, che non è più il primo, naturalmente. È come se questi elementi astratti, per essere astratti, dovessero comunque avere un concreto; anche se astraggo la lampada e la considero per sé, questo considerarla per sé è comunque all'interno di un racconto, non può non esserlo, non può essere, per citare Husserl, al di fuori della *Lebenswelt*, al di fuori del mondo della vita, o del mondo semplicemente, come diceva Heidegger. Non può esserne fuori, sarebbe come essere fuori dal linguaggio. Quindi, anche se compio questa astrazione, è chiaro che facendo questo non intendo più il concreto da cui sono partito, perché in un certo senso l'ho alterato. Cogliere il concreto significa intendere che tutto ciò che mi appare mi appare in questo momento, qui e adesso, perché inserito nel racconto che io sto facendo qui e adesso. A pag. 210. *Comprendiamo realmente questo brano solo se sappiamo leggere e concepire compiutamente cosa vi sia detto: la vera essenza dell'essere, l'infinità, è l'essenza del tempo che ha la figura dello spazio.* La vera essenza dell'essere è l'infinità. Che è quello che ha appena detto: la vera essenza dell'essere, il concreto, è l'infinità di quegli elementi di cui è fatto. Chiaramente, tutti questi elementi poi vengono accolti come uno, ma questo uno è fatto di molti, non esisterebbe senza i molti. *Si osservi soltanto che per Hegel l'Allora, cioè il passato, costituisce l'essenza del tempo. Ciò corrisponde alla concezione fondamentale dell'essere secondo la quale è autenticamente essente ciò che è tornato in sé. In senso assolvente, ciò vuol dire: essente è il sempre già avvenuto, rispetto al quale null'altro può essere prima, ma è ciò che sempre tardivo e giunto-troppotardi.* Qui si intende perché per Hegel la questione del tempo si riduce al passato. Ciò che è stato non è altro che ciò che è tornato in sé. Io posso cogliere il passato nel senso che qualche cosa è ritornato, è tornato come altro. Se noi prendiamo il suo schema – coscienza, autocoscienza – la



coscienza potremmo dire che in un certo senso è il passato, ma questo passato esiste soltanto nel ritorno dall'autocoscienza alla co-scienza. Rispetto al passato dice *null'altro può essere prima*; no, non c'è un prima, è già sempre stato. È un po' come il discorso che fa Peirce rispetto al segno: non c'è il primo segno, non c'è il prima del segno, perché non sarebbe un segno e, quindi, sarebbe fuori del linguaggio. A pag. 212. *Il primo momento è il sussistere delle figure indipendenti; sta in esso un negare la differenziazione perché il differenziare in sé non è altro che essere messo in relazione,...* Il differire, dicevo. Il differire anche come un portare oltre, uno spostare. ...*essere teso nel riferimento, non essere in sé, non avere alcun sussistere.* Il primo momento, quello della coscienza, l'inizio, il cominciamento, non ha nessun sussistere, perché se non è in relazione con qualcosa, se è irrelato, non c'è, non sussiste. Se il significante non ha un significato, questo significante non esiste. *Quest'unità che risulta nel movimento stesso dell'intero è l'unità più alta ed autentica della vita, ed è quindi altra da quella immediata.* Lui si riferisce all'unità nel senso del concreto, dell'essere, del sapere assoluto. *Quest'unità superiore stessa non si sfalda però per così dire per sé, in quanto risultato per sé sussistente, ma la vita, in questa sua unità superiore, rimanda al punto più alto dell'altezza in cui si situa ogni superamento, cioè ad un sapere che deve ora esso stesso essere vita, indipendenza.* *Quest'altra vita è l'autocoscienza. essa si dispiega sul filo conduttore dei momenti della vita ora riportati, che possono essere compresi in quanto momenti solo se vengono ripresi nel movimento circolare.* Aggiungo io: della dialettica. Senza questo non c'è la vita perché, qualunque cosa intendiamo con vita, ciò che intendiamo in ogni caso è l'essere in continua relazione con qualcosa, quindi, l'essere presi in questo movimento perpetuo – lui dice circolare – che è la vita stessa. Con vita possiamo intendere anche ciò che Heidegger chiama il *mondo*, il mondo di cui io sono fatto, che non è altro che un insieme di relazioni. Questo lo aveva inteso molto bene Peirce. Relazioni dove il funzionamento che osserviamo è sempre lo stesso, cioè, c'è un primo momento, ma che non esiste senza il secondo, e questo secondo non ci sarebbe ovviamente senza il primo. È il secondo elemento che fa esistere il primo. Ma è la relazione che fa esistere questi momenti. Non è lontano da ciò che dicevo prima rispetto all'atto di parola. Io sto dicendo qualcosa, questo qualcosa che dico non c'è senza il mio dire, ma il mio dire senza il qualcosa che dico è niente. Quindi, abbiamo la necessità di entrambi i momenti: il mio dire e il qualcosa che dico. Lo dicevamo forse l'altra volta: questo qualcosa che dico è il primo qualcosa che compare, il primo oggetto. Quindi, non c'è necessità di oggetti, come si suol dire, esterni, che arrivino da chissà dove; no, è ciò che dico il primo qualche cosa, il primo qualche cosa che mi estranea, naturalmente, perché dicendo dico qualche cosa ma questo qualche cosa non è ciò che sto dicendo, c'è una distanza, un differire, letteralmente in tutti e due sensi. E io sono questo stesso differire continuo. In questo per Hegel sta la verità, non sta nella cosa o chissà dove, ma nella relazione, che è appunto un differire in entrambi i sensi: di essere differente e di spostarsi. Quindi, ogni volta che parlo io differisco, cioè, produco differenza, produco continuamente differire. Questo differire continuamente mi differisce sempre da ciò che voglio dire, cioè, mi sposta, mi porta via da ciò che voglio dire. Perché voglio sapere ciò che voglio dire? Per dominarlo, perché quello che dico sia quello che è e non altro. È chiaro che qui la volontà di potenza la fa da padrone, nel senso che si gioca tutto intorno a questo, al volere stabilire con certezza ciò che dico, che non è altro che l'idea che le cose stiano così come io dico. In effetti, tutto si riduce a questo: io dico come stanno le cose. Ma per potere fare questo occorre che ciò che io dico sia quello che è e, quindi, non differisca. Devo assolutamente evitare il differire. Ma come lo evito? Immaginando che questo qualche cosa, questo primo qualche cosa di cui parlavo prima, che è il mio detto, non sia più nella parola ma sia un qualche cosa di esterno al linguaggio. Questa è la prima idea che gli umani si sono fatti: il primo qualche cosa che è un qualche cosa che non è più linguaggio, perché ciò che ho detto è come se non mi appartenesse. Quando dico qualche cosa, questo qualche cosa che dico viene ascoltato da altri, ma io non so come viene ascoltato, può essere ascoltato in mille modi diversi, magari in modo opposto a quello che io intendo, e quindi è come se non mi appartenesse più. E allora devo controllarlo. Per

controllarlo devo fare in modo che questa cosa sia esattamente quella che è, cioè non differisca, mettendo in atto tutta una serie di procedure, che gli umani mettono in atto da sempre. Potremmo riassumere il tutto in questa espressione: parlando io differisco, sia nel senso che differisco da me che sto parlando, sia nel senso che mi sposto, che sono poi due aspetti della stessa cosa. Parlando io differisco e non c'è nulla cui io possa aggrapparmi o appoggiarmi per evitare di differire, perché è il linguaggio che funziona così. Se non funzionasse così non esisterebbe. Questa stessa cosa che gli umani cercano di evitare è ciò stesso che consente loro di pensare di evitarlo o di poterlo evitare, e cioè il dire. È una ben bizzarra situazione.