2 gennaio 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

Siamo al Capitolo VIII, *Il fondamento della contraddizione*, a pag. 335. Come sappiamo, il fondamento è la struttura originaria, cioè l’incontraddittorietà. Quindi, parlando del fondamento come contraddizione, già anticipa che in questo fondamento pare ci sia una contraddizione. In effetti, in tutto il suo percorso, almeno in quest’ultima parte, ha tentato di porre delle proposizioni e vedere in quale modo è possibile togliere la contraddizione e, quindi, ricondurre una proposizione alla struttura originaria, perché solo la struttura originaria è incontraddittoria. Ci ha anche spiegato il perché, e cioè perché nella struttura originaria ciò che rappresenta la contraddizione viene posta e poi tolta. In questo modo viene stabilito che, riguardo per esempio all’essere, l’essere è e non può non essere altro che l’essere, ma questo può stabilirsi solo se la negazione viene posta e poi tolta. È questo il procedimento che ha sempre messo in atto; in ciascuna occasione, in cui si trattava di una proposizione che doveva essere posta come incontraddittoria, bisognava trovare il modo di porre la negazione e poi toglierla. Cosa che tenta di fare anche con la contraddizione C, ovviamente. Per affermare che qualcosa è quello che è devo negare che non sia quello che è; una volta che l’ho negato sono certo che è così. Se, invece, non riesco a negarlo, allora rimane la negazione di quell’affermazione. Il problema che incontra è il fatto che una proposizione è fatta ovviamente di tante cose ma se ciascun elemento che pongo come incontraddittorio cominciassi ad analizzarlo meglio, proseguendo questa analisi mi troverei di fronte, per esempio, a delle variabili e non soltanto a quelle costanti che determinano quell’elemento, per cui ho la necessità di volgere queste varianti in costanti. Queste varianti possono diventare delle costanti quando sono presenti nell’F-immediato, nell’esperienza, per cui fanno parte del tutto, e in questo caso si possono considerare come costanti. Il paragrafo 1 si intitola *Progetto del prolungamento dell’analisi del significato originario*. Cosa succede quando prolungo l’analisi? Perché quando la tengo chiusa in sé, e non la prolungo, posso rimanere nell’ambito delle costanti che sono state determinate senza aggiungerne altre, per cui finché sono quelle va bene. Ma se la prolungo? Può capitare che prolungando questa analisi mi trovi ad avere a che fare con delle costanti che sono in contraddizione con altre costanti, con quelle che determinano la proposizione. È una possibilità, che però Severino deve togliere, soprattutto se queste costanti che sorgono e che potrebbero invalidare la proposizione, quella proposizione S che, se vi ricordate, è quella che diceva “La totalità dell’essere immediatamente affermato”. Questa affermazione è innegabile, “La totalità dell’essere immediatamente affermato” è quello che si dice in questo momento, è quello che è, non è altro, cioè, è incontraddittorio che sia quello che è: se ho affermato A ho affermato A, non ho affermato un’altra cosa. Ma se affermando A e analizzando meglio questa A trovassi all’interno di questa A qualche cosa che crea dei problemi, ecco che allora tutta la proposizione viene affetta da questa possibile contraddittorietà. Ciò che Severino teme maggiormente è che la proposizione della struttura originaria possa contenere una contraddizione perché, se così fosse, crollerebbe tutto, perché non sarebbe più incontraddittoria. *Poiché s1, s2, s3 … sn sono tutte le costanti di S (cioè del significato originario nella sua concretezza), la posizione delle quali è L-immediatamente implicata dalla posizione di S…* L-immediatamente significa incontraddittorio. Che questa costanti siano le costanti di S, dice, è incontraddittorio. *…è F-immediatamente noto che non vi sono altre costanti di questo tipo.* È ciò che ci appare immediatamente, è tutto lì, non c’è altro, cioè, nella proposizione S: “La totalità dell’essere immediatamente affermato”. Tutte le costanti, di cui è fatta questa affermazione, sono, dice, immediatamente evidenti in ciò che sto affermando. *Affermare la realtà della costante sn+m (dove l’indice m sta a indicare, qui e in seguito, una qualsiasi costante di S non appartenente alla serie s1 … sn)* Cioè, è una qualunque cosa che può aggiungersi. *…che sia dello stesso tipo di quelle appartenenti all’insieme s1 … sn, significa mettersi in contraddizione con il F-immediato.* Perché l’esperienza mi dice che è tutto qui; ma se c’è qualche cosa in più, che non vedo, vuol dire che questa proposizione non è quella che è, e cioè che è insieme quella che è e anche quella che non è. *Ciò significa che s1, s2, s3 … sn sono tutte le costanti L-immediate di S (tali cioè che la loro posizione è L-immediatamente implicata dalla posizione di S), che sono F-immediatamente note. Si intenda che nell’insieme s1 ... sn sono incluse anche quelle costanti mediazionali di S – considerate nel capitolo precedente -, tali che il progetto che la posizione di S non implichi la loro posizione è immediatamente tolto come autocontraddittorio; sì che per questo lato possono essere considerate come costanti L-immediate di S.* È un’altra precisazione che fa: all’interno dell’insieme s1 ... sn vi sono anche, dice, delle posizioni mediate, che però abbiamo ricondotto a posizioni L-immediate, così com’era la M tra la A e la B (A=M=B). *Si domanda ora – sviluppando quanto è già stato toccato nel paragrafo 12b del capitolo precedente – che valore abbia il progetto di un prolungamento tale dell’analisi di S, che rilevi una o più costanti di S non appartenenti all’insieme s1 ... sn; le quali costanti pertanto sopraggiungono rispetto a questo insieme (e quindi rispetto alla totalità dell’immediato).* Che, quindi, debordano, eccedono la totalità dell’immediato, per cui questo immediato è, sì, immediato ma è anche un’altra cosa, perché se aggiungo un pezzo non è più quello di prima. Queste costanti che sopraggiungono, dice, sono o delle costanti che prima erano varianti, che poi abbiamo accolto come costanti perché abbiamo visto che, di fatto, appartengono alla determinazione di S, oppure sono costanti che sopraggiungono in un secondo tempo. Le prime le chiama mediazione (sn+m) e le altre, invece, immediatezza (sn+m). Comunque, le prime sono le costanti che erano delle variabili; le altre, invece, sono costanti che si sono aggiunte nel tempo. A pag. 37, punto 2, dice, *Le costanti di S, delle quali non è immediatamente contraddittorio progettare il sopraggiungere…* Cioè, possono sopraggiungere, però questo non è immediatamente autocontraddittorio, nel senso che non viene colto immediatamente come una contraddizione, ma potrebbe esserlo, non lo sappiamo ancora. *…possono essere sia determinazioni già appartenenti alla totalità dell’immediato in qualità di varianti prima che sopraggiunga la consapevolezza del loro valore come costanti, sia determinazioni non precedentemente incluse nell’immediato, e che quindi sopraggiungono nell’atto stesso in cui sopraggiungono come costanti di S.* A pag. 338, paragrafo 3, *Nota sul progetto dell’autocontraddittorietà di significati incontraddittori*. Il progetto è sempre una supposizione, un’ipotesi. Significati incontraddittori: sì, però, se andiamo a vedere bene può capitare che ci sia un qualche cosa che lo rende contraddittorio. Se io dico “tavolo”, dicendo “tavolo” e basta, ho detto un significato, ma questo significato è incontraddittorio? Apparentemente, sì, un tavolo è un tavolo; però, se io procedo nell’analisi e incomincio a dire che cos’è “tavolo” (tavolo è questo, questo, questo, ecc.) è possibile che in tutte queste cose, a un certo punto, compaia un elemento tale per cui possa dire che il tavolo non è un tavolo? *Sembra – in base a quanto si è stabilito – che non si possa immediatamente escludere che il prolungamento dell’analisi di un significato qualsiasi, la cui definizione attuale non include note tra loro contraddittorie, possa manifestare questa contraddittorietà. … La posizione di questo significato non è attualmente la posizione di una contraddizione…* Con “posizione” lui intende sempre il manifestarsi. *…ma in base a che cosa si esclude che un prolungamento dell’analisi dei fattori…* Lui riprende un esempio fatto prima: “Questa estensione rossa”. *… “questa”, “estensione”, “rossa” non manifesti note tra loro contraddittorie? L’aporia può essere formulata anche dicendo che non si può immediatamente escludere l’accertamento di una struttura mediazionale che accerti l’autocontraddittorietà di un significato qualsiasi, che si presenta immediatamente come incontraddittorio.* È l’esempio del tavolo che facevo prima. *Si risponde incominciando a dare un senso determinato all’aporia. Se il significato: “Questa estensione rossa” è una determinatezza immediatamente presente, nel senso che è immediatamente presente questa estensione rossa, si supponga che il prolungamento dell’analisi di questo significato mostri, ad esempio, che il fattore “estensione” contiene una nota contraddittoria rispetto a una nota contenuta nel fattore “rosso”.* Vale a dire, il fattore “estensione” e il fattore “rosso” per qualche motivo non riescono più a stare insieme. *Questo vuol dire forse che ciò cui si riferisce, o che si intende indicare col termine “estensione” allorché è immediatamente presente questa estensione rossa, non può avere quella proprietà cui si riferisce o che si intende indicare col termine “rosso”? Se ciò fosse, il progetto di un siffatto prolungamento dell’analisi del significato in questione sarebbe immediatamente contraddittorio.* Però, dice, questo non può accadere per via dell’immediato, cioè dell’esperienza, che nega che sia così. Quindi, dare valore all’F-immediatezza, all’esperienza, a ciò che appare. A pag. 340, paragrafo 4, *Aporetica del sopraggiungere delle costanti di S*. È un’aporia, se sopraggiungono costanti di S che vanno al di là di quelle costanti che determinano S, allora S è S ma non è S, quindi, una contraddizione. *Con l’affermazione che è immediatamente incontraddittorio progettare il sopraggiungere della presenza di costati di S non appartenenti all’insieme s1, s2, s3 … sn, si determina una situazione aporetica di notevole interesse, sia nel caso ci si riferisca a costanti del tipo imm. (sn+m) (*costanti che sopraggiungono*), sia nel caso ci si riferisca a costanti del tipo med. (sn+m)* (costanti cheprima erano variabili e poi sono diventate costanti*). Infatti, costanti di S sono quei significati che costituiscono il significato S – e pertanto sono gli elementi o i fattori della definizione di S –…* Tutte le costanti di S non sono altro che le definizioni di S. *…sì che S è posto (presente, manifesto) come tale, solo se tutte le sue costanti sono poste.* Cioè, un certo termine è posto solo se tutte le sue definizioni sono poste. Il problema che solleva Severino è l’eventualità che ci sia fra tutte queste definizioni almeno una definizione che contraddice tutta la proposizione. Qui ci dice che l’aporia si presenta in tutta la sua rilevanza quando il sopraggiungere di costanti, sn+m, non è soltanto il contenuto di un progetto, perché io posso progettare, posso supporre che proseguendo questa analisi si costruisca un’autocontraddizione; altro è quando succede davvero. Quindi, nel progetto non è autocontraddittorio, perché è possibile così come è possibile il contrario. A pag. 342, paragrafo 5. *Si fa cioè esperienza del sopraggiungere di un certo numero di costanti; o un certo numero di costanti – sia del tipo v(sn+m), come del tipo non-v (Sn+m) sono esse stese delle ulteriorità effettuali rispetto alla posizione di S. E tali costanti sopraggiungono rispetto alla posizione di S, sia per prolungamento dell’analisi di S, sia per realizzazione di strutture mediazionali. … L’aporia può ricevere allora questa formulazione generale: “La posizione di S implica la posizione di tutte e costanti di S; ma S è posto anche se non tutte le costanti di S sono poste”.* Questa l‘aporia, che poi è la contraddizione C. È posto S, certo, però l’ho posto anche senza avere posto tutte le sue definizioni, il che comporta che S non è S. A pag. 345, paragrafo 8. *A parte e precisazioni che su questo punto dovranno essere apportate dall’approfondimento della tematica cui ora si accenna, sembra si debba dire che nel campo posizionale aperto dalla contraddizione di S…* La contraddizione che deriva dal fatto che a tutte le costanti ho aggiunto una *m*, che non c’entrava niente e che, però, c’è in S. *…la contraddizione in questione è in sé: non è posta; perché se lo fosse, dovrebbe essere posto proprio quel significato la cui non posizione provoca la contraddizione.* In sé, cioè non è esplicitato. *(O questa può essere solo supposta: appunto in quanto si progetti il sopraggiungere di una costante di S, il contenuto semantico della quale non sia peraltro determinatamente noto). Il campo posizionale costituito dalla posizione di S non implicante la posizione di quella costante di S, sembra pertanto occupato solo da uno dei due lati della contraddizione che conviene al campo stesso, occupato cioè da quel lato per cui S è di fatto posto come tale.* Come dire che questo campo posizionale può essere occupato da tutte le costanti di S più *m*, però, questa *m* può non essere esplicita, può non essere presente. Se non è presente, non è F-immediatamente evidente la presenza di questa costante e, quindi, posso pensare che ci sia, posso supporla, posso progettare che ci sia, però non c’è, e quindi non c’è contraddizione. Quando, invece, c’è? *Infatti, in quanto in un secondo momento divien noto che in questa posizione di S non è posta una certa costante di S, dal punto di vista di questo più ampio orizzonte posizionale si dice allora che in quella posizione di fatto di S, S non era posto come tale; e la contraddizione che prima era solo “in sé”, ora si fa “per sé”.* Quando questo elemento in più è evidente, perché finché lo penso è un conto, finché penso non c’è nessuna contraddizione, ma quando di fatto è presente, allora diventa non solo più “in sé” ma “per sé”. “In sé” e “per sé” sono termini che vengono da Hegel: l’“in sé” sarebbe l’implicito, il “per sé” l’esplicito. A pag. 346, paragrafo 9, *La contraddizione C*. *Dire: “Nella posizione di S non implicante la posizione di una o più costanti di S, S è posto di fatto…* Stiamo parlando di posizione di S, quindi, è posto di fatto. *…ma insieme non può essere posto come tale”…* Questa è contraddizione C, e cioè S è posto, questa proposizione è posta e, difatti, l’ho detta, ma non potrei dirla. Ecco che adesso siamo alla questione più interessante, e cioè: quando affermo qualche cosa, certo, lo affermo, ma, dice Severino, non potrei affermarlo. Perché? Pensate a de Saussure: il significante è quello che è per via di una differenza da tutti gli altri significanti. Ora, il significante è posto, l’ho detto, ma per essere posto ha bisogno che ci siano tutti gli altri significanti - questo non lo dice Severino, lo sto dicendo io – quindi, io non potrei porlo, perché questo significante esiste in relazione a tutti quanti gli altri. Se tutti gli altri significanti non sono presenti, come faccio a dire questa cosa? Non ha nessun senso, non esiste, perché sappiamo che esiste solo se esistono tutti gli altri, insieme con lui. Quindi, questo significante è posto, l’ho detto, ma non potrei dirlo, perché senza tutti gli altri significanti questo significante non è niente. Questo è il problema di Severino; adesso io l’ho spostato su de Saussure per renderlo più semplice, ma è questo il problema.

*Intervento:…*

Il significante non esisterebbe se non ci fossero tutti gli altri significanti; esiste in questa relazione differenziale, cioè, non è tutti gli altri significanti; è questo: il non essere tutti gli altri significanti. Che è esattamente quello che Severino dirà a breve, senza citare de Saussure, naturalmente. *La positività posizionale…* Positività posizionale vuol dire che è effettivamente presente, che è positivamente presente. *La positività posizionale della contraddizione C non richiede infatti, semplicemente, che, allorché la posizione di S non implica la posizione di una o più costanti di S, si realizzi di fatto un orizzonte posizionale qualsiasi, bensì richiede che questo orizzonte sia posto come S:…* Questo è importante. Dice: quando la posizione di S non implica di fatto la posizione di una o più costanti di S, si realizza di fatto un orizzonte posizionale, non uno qualsiasi, bensì questo orizzonte posizionale è sempre S. Anche se non implica necessariamente tutte le sue costanti, comunque è sempre S, perché se non fosse più S non ci sarebbe problema. *…ma poiché – stante la non posizione di una o più costanti di S – ciò che con questo orizzonte resta posto non può essere S, la positività posizionale della contraddizione C richiede l’intenzione di porre S.* Cioè, è perché voglio che S sia S che succede tutto questo. Se non ci fosse questa intenzione, anziché essere S magari fosse una W, allora è chiaro che non ci sarebbe più nessuna contraddizione. Ma è perché c’è l’intenzione che S sia S… È curioso che ci sia questo richiamo all’intenzione: voglio che S sia S. *se l’orizzonte in questione non si realizzasse come questa intenzione, il suo non riuscire a valere come S non provocherebbe l’autocontraddittorietà…* Se invece di essere S diventasse W, che contraddizione sarebbe? Non ci sarebbe problema. Il problema c’è, invece, se S non è S. *Se la contraddizione C è data dunque dall’intenzione di porre S, ponendo un certo contenuto, e dalla disequazione tra il contenuto effettivamente posto e S…* Cioè: S ha un certo contenuto, questo contenuto dice che S non è S: sta qui la contraddizione. *…ciò significa che tale contraddizione non è data dalla posizione e dalla non posizione del contenuto effettivamente posto.* Questa contraddizione non è data dal fatto che questo contenuto, ciò che la S è, è posto oppure non è posto, ma dal fatto che questo contenuto è posto, che c’è, ma è autocontraddittorio, perché dice che S è anche non S. *che un contenuto sia insieme posto e non posto, questo è quanto è contraddittorio che si realizzi; ma che ciò che di fatto si pone non sia ciò che si intende porre, questo non è contraddittorio che si realizzi.* Infatti, se io voglio fare una cosa ma poi ne succede un’altra… A pag. 347. *Riprendendo: se la contraddizione C deve, come ogni altra contraddizione, essere tolta…* Questa contraddizione C deve essere tolta. Questo S è posto, quindi, c’è, ma non lo posso porre, perché questo S è fatto di una serie di costanti che vanno al di là delle sue, quindi, non lo posso porre: è posto ma non lo posso porre, non potrei porlo. *…ciò non significa che essa non possa realizzarsi. O anche: se il pensiero non deve cadere in contraddizione, ciò non significa che non vi possa cadere.* In effetti, cade incessantemente. *Infatti, contraddirsi non significa che il dire sia esso in quanto tale un non dire, o che l’affermare sia esso in quanto tale un negare.* Se mi contraddico è chiaro che il mio affermare allora non vuol dire affermare. È chiaro che se mi contraddico è perché affermare significa affermare e negare significa negare. Va avanti dicendo che la contraddizione interviene quando tengo insieme un’affermazione con la sua negazione; solo in questo caso si produce una contraddizione, come peraltro diceva già Aristotele. *…la contraddizione di questa contraddizione può servire come paradigma, se non di tutte le contraddizioni di questo tipo, almeno di un certo gruppo di queste contraddizioni…* Sarebbe interessante verificare se questa contraddizione C è, in effetti, la contraddizione stessa che è insita nel funzionamento del linguaggio. Infatti, dicevo, dico una certa cosa, dicendo questa cosa questo significante lo dico, perché l’ho detto, ma non potrei dirlo, perché questo significante, essendo quello che è per via di una relazione differenziale con tutti gli altri significanti, senza questa relazione differenziale non è niente; quindi, non potrei neanche dirlo, perché non significa niente. Ma questa relazione differenziale con tutti gli altri significanti non è presente. In un certo senso sarebbe il concreto: l’immediato di questo significante è che questo significante è quello che è, ma è quello che è in virtù del fatto che è connesso con tutti gli altri significanti. “Questa lampada che è sul tavolo”: certo, è una lampada, ma è quella che è perché è una lampada che è sul tavolo, cioè in quanto presa in questo concreto, in questa connessione. Nel caso dell’esempio della lampada la connessione è data dal fatto che sia sul tavolo; nel caso del significante la cosa è più complessa: il significante è quello che è non in quanto significante isolato ma in quanto preso in una relazione differenziale con tutti gli altri significanti. Avevo dimenticato di leggervi una cosa. A pag. 343, paragrafo 7. *Venendo ora a determinare il valore di questo tipo di toglimento dell’aporia…* Il toglimento dell’aporia consisteva nel fatto che l’F-immediatezza mi mostra nell’immediato che sn+m non è presente di fatto. *…si chiami “teorema N” la proposizione: “È una contraddizione che S sia posto anche se non tutte le costanti di S sono poste”; e si chiami “contraddizione C” la contraddizione denunciata dal teorema N. Per togliere la contraddizione C si è qui sopra negata la progettabilità del sopraggiungere di sn+m. D’altra parte – questo è il punto che si deve chiarire -, il teorema N dice che è contraddittorio affermare che si realizzi una posizione di S non implicante la posizione di tutte le costanti di S; oppure dice semplicemente che la posizione di S non implicante la posizione di tutte le costanti di S è il realizzarsi di una contraddizione?* Nel primo caso affermo che non è possibile una certa cosa; nel secondo caso dice che questa cosa, che è stata fatta, è contraddittoria. Il primo caso è un’ipotesi, è contraddittorio affermare che… Infatti, dice che è la seconda interpretazione quella che ci interessa, perché di fatto dice che c’è una contraddizione, non che è possibile. Infatti, dice, *la interpretazione 1*, quella che considera l’affermazione, *si mette in contraddizione con l’F-immediato…* Io posso anche pensare che ci sia una contraddizione, però, di fatto, queste contraddizioni ci sono o non ci sono? Il problema, dice lui, interviene quando di fatto ci sono queste contraddizioni. Infatti, dice, *La int. 1 è dunque in contraddizione con il F-immediato, in quanto è immediatamente presente una serie di realizzazioni della contraddizione denunciata dalla int. 2.* Cioè, per esperienza lo vedo che non è così. *Dall’altro lato, in relazione cioè alla posizione di S, nella quale S vale come totalità simpliciter dell’immediato, non è immediatamente contraddittorio progettare che anche questa posizione sia affetta da quella stessa contraddizione che affetta quella serie di passate posizioni di S; e cioè non è immediatamente contraddittorio progettare il sopraggiungere di sn+m; sì che, in quanto la int. 1 si riferisce a questa posizione di S, essa è senza fondamento…* Sta dicendo: nella int. 2, cioè quella che considera di fatto che ci sia la contraddizione, non è immediatamente contraddittoria – ricordatevi sempre che la contraddizione è data dal fatto che ci sono tutte le costanti più un’altra, o altre – progettare che anche questa posizione sia affetta da quella stessa contraddizione. In altri termini, anche se di fatto non vedo questa contraddizione, non posso però impedirmi di pensare che potrebbe esserci. Se affermo che non c’è nessun tavolo sferico, dico il vero; ma se fra cento anni inventassero un tavolo sferico? Questa affermazione diventa contraddittoria. È sopraggiunta una costante di S che non era prevista; per adesso è una variabile, ma se questa variabile diventasse una costante, allora affermare che non esiste alcun tavolo sferico è falso, contraddittorio. A pag. 345. *Si consideri una posizione di S, non implicante – ad esempio – la posizione del significato “rapporto tra s1 … sn e sn+m”.* Questo è un significato che lui dice è una costante, una definizione di S. *Si consideri una posizione di S*, quindi, è posto; ma questo S non implica *la posizione del significato “rapporto tra s1 … sn e sn+m. In questa posizione, S è di fatto significante, o ha di fatto una certa valenza o positività posizionale.* Positività posizionale vuol dire che appare effettivamente. Quindi, la S è posta ma non implica questo rapporto tra s1 … sn e sn+m, però c’è. *Senonché, il significato “rapporto tra s1 … sn e sn+m” è una costante di S (se non altro perché se la posizione di S è posizione di s1 … sn questa posizione è l’esclusione della posizione di sn+m e tale esclusione è appunto il rapporto tra s1 … sn e sn+m)…* Sta dicendo: questa relazione è una costate di S. Perché? Dice: se non altro perché S è determinato da tutte le sue costanti, cioè da s1 … sn, ma per poterlo determinare è necessario togliere quelle altre determinazioni che lo condurrebbero alla contraddittorietà, cioè devo togliere sn+m. Questa S, che io ho posta, non contiene il significato di cui sopra, ma tutta questa cosa è una costante di S che dice che S è quello che è perché ho tolto ciò che non è. Quindi, è necessario che ci sia, perché se non c’è allora S non è più S. È come se al significante togliessi tutti gli altri significanti; cosa rimarrebbe del significante? Niente. Con S è più o meno la stessa cosa: perché S sia S da tutte le sue determinazioni, definizioni, devo togliere quelle che negano S, le pongo e le levo, secondo la solita modalità. Quindi, la presenza di questo significato, il rapporto tra s1 … sn e sn+m, deve esserci in S perché è una costante, perché è ciò che determina e definisce S in quanto S. Però, all’inizio io avevo posto un S che non implicasse questo significato. Quindi, l’ho posto ma non posso porlo, non posso porlo se non pongo anche questo significato, questo rapporto. Quindi, l’ho posto ma non lo posso porre. Esattamente, come vi dicevo, rispetto al significante, con le dovute differenze, ovviamente, ma non posso porre nessun significante se non pongo tutti gli altri e li tolgo. Tutti questi altri significanti, che esistono e che fanno esistere quel significante, devono esserci ma quando ci sono devo toglierli perché negano il significante posto. È necessario che ci siano perché sono quelli che, per differenza, definiscono il significante. Ad esempio, questo è un orologio. Per dire che è un orologio devo eliminare tutto ciò che questo orologio non è; ma perché questo orologio sia un orologio occorre che ci sia tutto il mondo intorno a lui, altrimenti questo orologio è niente. È questa la questione centrale della contraddizione C, scritta con la C maiuscola perché è la più grande contraddizione. Quindi, S è di fatto posto anche se quel significato non è posto. È appunto questa posizione di S, in cui S è di fatto posto e insieme non può essere posto, ed è questo che costituisce la contraddizione C. La modalità che Severino utilizza è quella per stabilire l’originario, cioè, l’essere è l’essere perché il non essere, la sua possibilità, è stata eliminata; ma per eliminarla devo prima porla come possibilità. Se non la tolgo, come dice giustamente Severino, mi rimane accanto come possibilità di non essere e, quindi, è essere ma anche non essere, per cui è niente.

9 gennaio 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

Siamo giunti a un punto importante, a quella cosa che Severino chiama contraddizione C. Come dicevamo la volta scorsa, la contraddizione C non è altro che il linguaggio stesso nella sua inevitabile contraddizione. Severino intende bene questa contraddizione perché, parlando, qualunque cosa io affermi, questa cosa che affermo è certo quella che è, però comporta infinite altre cose, che non sono lì presenti simultaneamente, non appaiono. Per usare le sue parole, non sono F-immediatamente evidenti, cioè, non compaiono come fenomeno, come ciò che si manifesta. Il fenomeno è ciò che appare, ciò che si manifesta, φαίνεισθαι, ciò che esce dall’ombra e si fa vedere. Dicevo che lui coglie bene la questione; in effetti, qualunque cosa si dica, questa cosa è fatta di relazioni. Lui parla del medio, della mediatezza: la mediatezza non è altro che relazioni, relazioni tra le cose, per cui c’è ciò che appare immediatamente che, però, non apparirebbe se non fosse fatto di mediazioni, cioè di relazioni. E, quindi, abbiamo queste due cose: ciò che appare, che non esisterebbe senza tutte le relazioni di cui è fatto, e tutte le relazioni di cui è fatto. La relazione tra queste due cose è ciò che non soltanto le tiene insieme ma fa di queste due cose un *unicum*, che è ciò che aveva inteso Hegel, perché la relazione tra queste due cose non è altro che la sintesi. Ciò che appare, il fenomeno, è autocontraddittorio, perché è quello che è in relazione a cose che non sono presenti; quindi, è quello che è ma, per potere essere quello che è davvero, occorre che siano presenti, che siano esplicitate, tutte queste relazioni. Solo a questa condizione è quello che è, sennò l’apparire di qualcosa di per sé è autocontraddittorio. Questa è una cosa che lui dice espressamente, lo vedremo a breve. Lui insiste sulle posizioni di S, cioè su tutti gli elementi, le definizioni, tutte quelle cose che fanno di S, cioè la proposizione “La totalità dell’essere è l’immediatamente affermato”; ecco, tutte queste posizioni occorre che ci siano, ma se ci sono è perché sono in relazione tra loro; se fossero irrelate non ci sarebbe nessuna relazione, nessuna posizione. Siamo a pag. 349, paragrafo 10, punto *g) Conclusione provvisoria*. *Ciò che sinora è dunque da tenere fermo è che, in relazione a ognuna delle (passate) posizioni di S, rispetto alle quali la posizione di una o più costanti di S vale come ulteriorità effettiva, la contraddizione C – che appunto compete a ognuna di queste posizioni di S – è tolta ponendo quelle costanti…* Se non ci sono è contraddittorio e, quindi, devo mettercele. Solo a questo punto tolgo la contraddizione. Diventerà poi un problema grosso quando si tratterà della struttura originaria, cioè dell’intero: come ce le metto tutte quante le posizioni in un intero? Non si può. Pertanto, la proposizione originaria, l‘originario, è autocontraddittorio. Lui affronterà a breve la questione utilizzando Hegel. *Il processo o il divenire costituito da quell’incremento dell’orizzonte posizionale…* Che avviene per aggiunta di tutte quelle cose che gli mancano. *…che è determinato dal sopraggiungere delle costanti di S, è quindi lo stesso processo o atto di toglimento della contraddizione C…* Il fatto di mettere tutte queste posizioni, queste costanti, ci dice che prima non c’erano, ovviamente. Quindi, il fatto stesso che io ce le metta sta a indicare che non c’erano. A pag. 352, paragrafo 12, La totalità dell’immediato come contraddizione originaria. *Nella presente esposizione della struttura originaria apparirà in più modi che il piano base della struttura originaria è l’apertura originaria della contraddizione.* Per base della struttura originaria potete intendere la proposizione “L’intero è l’intero”. Più oltre non si può andare. *Ma per ora il significato concreto della contraddittorietà dell’originario è dato dall’accertamento – che d’altronde è finora solo preannunciato – della disequazione tra l’insieme s1…sn e la totalità delle costanti di S.* Queste costanti s1…sn non pongono tutta la totalità delle costanti perché se ne aggiungono. Infatti parla di *disequazione tra l’insieme s1…sn e la totalità delle costanti. Il fondamento è certamente l’apertura originaria della contraddizione…* Il fondamento è la struttura originaria. *…ma nel senso ben preciso che la posizione della totalità dell’immediato non è posizione di tutti quei significati (le costanti), la cui posizione è necessariamente implicata dalla posizione di tale totalità.* Ciò che si manifesta è l’immediato; però, a questo immediato mancano tutte le costanti, tutte quelle cose di cui è fatto, che non sono immediatamente presenti, io vedo solo la cosa. Per esempio, io vedo Cesare nell’immediato, ma in ciò che vedo non c’è tutto quanto è Cesare, completamente, nell’intero, da quando esiste, mancano una serie di cose. *Questa, come ogni altra contraddizione, può essere tolta solo togliendo ciò che la provoca: togliendo cioè la non posizione di quel complesso di significati, e cioè ponendo o realizzando la manifestazione di tale complesso.* Cosa devo togliere? La non posizione, il non esserci di tutti questi altri significati. E come tolgo il non essere di tutti questi altri significati? Mettendoci tutti questi altri significati, ovviamente. Perché poi, se ci si pensa bene, è ciò che accade continuamente: io vedo qualche cosa e, chiaramente, se vedo qualche cosa è perché mi appare come immediato e attribuisco a questa cosa dei significati. Ma quali? Quanti? Questa cosa che io vedo è esaurita dai significati che io le attribuisco? E qui, per un verso, interviene Freud, e cioè attribuisco quei significati che riguardano me. Ma interviene anche Nietzsche, e cioè attribuisco solo quei significati - Nietzsche non lo dice ma glielo facciamo dire lo stesso – soltanto quei significati che mi servono al superpotenziamento; e, allora, quella cosa mi serve in quanto mi superpotenzia, sennò non mi serve a niente, forse neanche la vedo. *Poiché la base o il fondamento di questo processo resta pur sempre la totalità dell’immediato…* Perché è da lì che si parte, dal fenomeno. Per questo si chiama fenomenologia, perché parte dal fenomeno, da ciò che appare, non da ciò che immagino o che deduco, induco, ecc., ma da ciò che mi appare, dall’apparire delle cose. Questo è stato il genio di Husserl a porlo per primo, almeno in questi termini. *…come piano base della struttura* originaria… Il piano base è ciò che mi appare. *…deve anche restar chiaro che questa originaria contraddittorietà del piano base non pregiudica in alcun modo la validità di ciò che su di esso si fonda.* Il fatto che io veda Cesare senza vederlo tutto non toglie nulla al fatto che io lo veda nel modo in cui lo vedo. *Infatti, per quanto riguarda il sopraggiungere di costanti del tipo imm. (sn+m) (*sono le costanti che sopraggiungono*), il fondamento dell’affermazione o posizione di questo sopraggiungere è la posizione della totalità dell’immediato come inclusiva della costante sopraggiunta.* Il sopraggiungere di queste costanti è la posizione della totalità, perché sono queste costanti che mancano, per cui se sopraggiungono siamo a posto. *(Affermare che la totalità dell’immediato è così inclusiva, significa che l’insieme delle connessioni L-immediate F-immediatamente note è inclusivo della connessione L-immediata costituita dall’implicazione di imm. (sn+m) da parte di S. Sì che tale insieme è fondamento di questa connessione appunto in quanto la include. Ed è chiaro che quell’insieme è fondamento di questa connessione secondo le modalità considerate nel paragrafo 18 del capitolo VII).* Qui sta dicendo che quando sopraggiungono queste costanti, queste costanti sono incluse, fanno parte di S, ne diventano parte integrante. La cosa che a lui interessa è che soltanto il sopraggiungere di tutte queste costanti rende incontraddittorio l’immediato. Questo perché, se non sopraggiungono le costanti, questo fenomeno che appare è contraddittorio. Ad esempio, Cesare è l’immediato, l’intero, certo, però Cesare è quello che vedo perché è fatto di infinite relazioni, sia fisiche che psichiche, che fanno sì che compaia nel modo in cui appare. A pag. 354. *Concludendo: la totalità dell’immediato può essere fondamento in un senso per il quale è necessario che essa valga come il realizzarsi della contraddizione C (in questo senso è l’orizzonte entro cui può sopraggiungere la manifestazione di nuove costanti di S); e in un senso per il quale essa, in quanto ha questo valore di fondamento, non è affetta dalla contraddizione C.* La totalità dell’immediato, ciò che io vedo, è fondamento in quanto è necessario che valga come il realizzarsi della contraddizione C, perché è l’orizzonte in cui tutte le costanti possono intervenire. Lui dice che è necessario che sia autocontraddittorio, perché non contiene tutte le costanti. Come dire che quando io penso qualcosa, questa cosa che ho pensata non contiene tutto ciò che me l’ha fatta pensare. Tutto ciò che me l’ha fatta pensare non è evidente, anzi, il più delle volte non lo è affatto. E, quindi, mi trovo ad avere a che fare con un immediato che è autocontraddittorio, perché io credo che sia quella cosa ma non è quella cosa. Per essere quella cosa che io credo che sia dovrei incominciare a sapere – mi sto riferendo ai miei pensieri – intanto da dove arriva questa cosa, che cosa l’ha costruita, quali sono tutti gli elementi, tutte le relazioni di cui è fatta. Se non so questo non so niente. Infatti, le persone pensano in modo strano proprio per questo motivo, cioè immaginano che quello che pensano sia quella cosa lì e basta, senza tenere conto, e questo lo sapevamo già, di tutto ciò che ha consentito il dire quella cosa. Heidegger lo diceva molto bene: ciò che io sono in questo momento, quindi ciò che appaio, anche a me stesso, è il prodotto di una quantità sterminata di cose, è il risultato di una storia, che non è presente, o meglio, è presente ma non si manifesta. A pag. 356, paragrafo 14. *La posizione di S è affetta dalla contraddizione C non solo in quanto non siano poste le costanti di S, ma anche in quanto non siano poste le costanti delle varianti (le covarianti) di S. Porre infatti un qualsiasi significato appartenente alla totalità dell’immediato…* Che cos’è? Dare un significato a ciò che mi appare. Mi appare una cosa e dico “ah, è questo!”. *…senza porre tutte le costanti di questo significato, importa che ciò che effettivamente si pone nella posizione di quel significato, non sia – analogamente a quanto si è detto per la posizione di S – quanto si intende porre.* Ciò che io penso che quella cosa sia non è di fatto ciò che io penso che quella cosa sia. Potremmo dire così, in modo spiccio, che ciò comporta un immediato errore di valutazione, immediato e inevitabile errore di valutazione. *Una tale posizione di quel qualsiasi significato è quindi un modo di realizzazione della contraddizione C.* questo significato, che io pongo, è contraddittorio, inesorabilmente. *In quanto la posizione di questo significato è un momento della totalità dell’immediato…* È un momento, un aspetto particolarissimo. *…la contraddittorietà di tale posizione è infatti contraddittorietà della posizione di S. Stando così le cose, diciamo che la posizione o la manifestazione di quell’orizzonte semantico che fosse costituito dalla totalità delle costanti e dalla totalità delle covarianti di S…* Le covarianti sarebbero le varianti che sono diventate costanti. Erano delle varianti ma a un certo punto ci siamo accorti che erano delle costanti. *…rappresenterebbe il toglimento assoluto della contraddizione C…* Toglimento assoluto, dice. Questa è la condizione, e cioè che tutte le costanti siano presenti. Allora diventa incontraddittorio, allora ciò che penso è incontraddittorio.

*Intervento: Quando io vedo ciò che mi appare ho un’idea, però, poi, subentrando queste costanti la mia idea può essere modificata?*

Questo Severino lo ha già accantonato perché queste sono variabili, ma di queste variabili noi teniamo conto solo di quelle che intervengono come costanti. Pertanto, questo problema lo aveva già risolto. *…(toglimento cioè non di questa o quella quantificazione di tale contraddizione, ma della totalità delle quantificazioni della contraddizione in parola).* Cioè, di ciò che sta dicendo. *Tale orizzonte semantico è – a parte le dovute precisazioni – la totalità del mediare.* Questo orizzonte, che lui immagina, è la totalità del mediare, cioè la totalità delle relazioni (una mediazione è una relazione). *In quanto la totalità del mediare è il toglimento assoluto della contraddizione C, la totalità dell’immediato, come piano base della struttura originaria, è la posizione assoluta di questa contraddizione, ossia ne è la realizzazione massima.* L’immediato che mi appare è la massima espressione della contraddizione, perché ciò che mi appare, che è il fondamento – abbiamo visto che il fondamento è il fenomeno – è massimamente contraddittorio perché mi appare scevro da tutte le sue costanti. *In altri termini … proprio in quanto la totalità dell’immediato è il fondamento della totalità del mediare…* Ciò che mi appare è il fondamento della totalità delle relazioni, non è la totalità delle relazioni ma il suo fondamento. *(e cioè di ogni sapere), proprio per questo la totalità dell’immediato è il massimamente contraddittorio.* La totalità dell’immediato è il fenomeno, ciò che mi appare, è il massimamente contraddittorio. Adesso arriva la parte su Hegel. Il capitolo successivo si chiama La dialettica e, parlando di dialettica, si parla ovviamente di Hegel. *Dice lo Hegel nella prefazione della Fenomenologia che “se il fondamento è ver, proprio per questo è anche falso in quanto è soltanto fondamento”.* Proprio in quanto fondamento. Giustamente dice “sì, è il fondamento, ma il fondato? Cosa fonda questo fondamento?” È come se fosse una cosa messa lì vuota, in un certo senso. *E anzi è ciò che soprattutto si presta ad essere confutato: “la confutazione consiste nel dimostrare la deficienza di esso; ed esso è deficiente perché soltanto universale o principio, soltanto inizio”.* La confutazione consiste proprio in questo, nel mostrare che ciò che appare è quello che è per via di una serie infinita di relazioni che mancano. Quindi, quando io voglio precisare qualche cosa, nel volerlo precisare, in questa esigenza di precisare, sottolineo la mancanza di queste cose. Questo è quello che dice Hegel. *D’altra parte, “la confutazione del fondamento…* Cioè, il mostrare che il fondamento è contraddittorio perché non contiene ciò di cui è fatto. *…ne è lo stesso sviluppo…* Come confuto tutto questo? Confuto il fondamento inserendo tutte le costanti. *…o lo stesso completamento della deficienza di questo”…* Questo fondamento è confutabile perché, per poterne parlare, io devo dire altre cose, devo completarlo con altre cose, che non ci sono. *…la confutazione è fondata solo in quanto sia “tratta e sviluppata dal fondamento stesso”; e cioè è lo stesso atto di fondazione, per il quale resta fondato un altro dal fondamento.* Il fondamento fonda un qualche cosa che è qualcosa d’altro dal fondamento, sennò sarebbero la stessa cosa, sarebbero entrambi fondamenti, ma in questo caso cosa fondano? Cosa fonda un fondamento? Fonderà pure un qualcosa? Qui c’è la questione che pone Hegel. Provo a riassumerla semplificando molto. Prendete la tesi, ciò che si pone, il fenomeno: ha un’antitesi, dice Hegel, che è ciò che lo nega, ma cos’è che lo nega? È quello che ci sta dicendo qui. La tesi, la posizione, è il fondamento, perché da lì si parte, è il cominciamento; si parte dal fenomeno, non si può partire da nulla, si parte da ciò che appare, che può essere un pensiero, qualunque cosa. Ma questo pensiero, per potere esistere, deve mostrarsi con tutte le sue costanti, con tutte le sue definizioni, con ciò di cui è fatto, cioè, con le relazioni di cui è fatto. Le relazioni di cui ciò che mi appare, sono un’altra cosa rispetto al fenomeno; anche se il fenomeno è fatto di queste relazioni sono comunque cose diverse. Quindi, la relazione tra il fenomeno e ciò di cui questo fenomeno è fatto è esattamente ciò che Hegel chiama la sintesi. È sì il terzo elemento ma non nel senso che ci sono questi due e poi ce n’è un terzo; questo terzo è la relazione tra i due. È simultaneo, non c’è un prima questo, poi quest’altro, dopodiché si arriva finalmente alla sintesi. Non è così, è già tutto qui, nell’immediato. *È noto che cosa si intende qui per “fondamento”: fondamento è l’inizio o il cominciamento della logica…* Logica come la intende Hegel, cioè, come scienza della logica, scienza dell’inizio, scienza dell’originario, scienza della parola, potremmo dire tirandola un pochino. *…e cioè la categoria del puro essere. Nelle prime battute del libro primo della Logica si precisa che “l’avanzare da ciò che costituisce il cominciamento non è altro che una ulteriore determinazione dello stesso cominciamento…* Questo cominciamento, se non si determina in qualche modo, è niente. Quando incomincia a determinarsi, ecco che allora diventa qualcosa di saputo, sennò è puro essere, dice Hegel, puro fenomeno come puro essere. Potrei dire “Cesare è”, va bene, Cesare è, ma che cosa propriamente? È tutta una serie di cose, naturalmente. Quando incomincio a determinare ecco che questo incominciare a determinare, dice Hegel, *non è altro che una ulteriore determinazione dello stesso cominciamento,* è un modo in cui il cominciamento “incomincia”, è il modo in cui si dà questo incominciamento, determinandosi sempre di più ulteriormente. *…sì che ciò che comincia continua a stare in fondo a tutto quello che segue”.* Non scompare mai. Questo è Hegel. La tesi non scompare nella sintesi, per nulla, così come anche l’antitesi, non scompare niente, ma tutto - Hegel usa il termine *Aufhebung* – trasmigra nel passo successivo, ma è sempre lì, non scompare mai nulla. Cosa che ha fatto poi dire a Heidegger che tutto ciò che è nella mia storia è sempre qui presente, è ciò che mi costituisce in quanto risultato di tutte queste cose, che non sono scomparse ma sono qui e adesso. *Pertanto “l’avanzamento non consiste nel dedurre semplicemente un altro, o nel passare in un vero altro”, stante che il cominciamento è “la base che è presente e si conserva in tutti gli sviluppi successivi, ossia è ciò che resta assolutamente immanente al suo ulteriore determinarsi”.* Questo era Hegel: ciò che rimane sempre, ciò che appare, il fenomeno, in quanto è. È da lì che si parte, ma se prendo il fenomeno in questo modo rimane un nulla se non lo determino. Non solo non rimane nulla ma rimane assolutamente contraddittorio, perché dico che è ma è cosa? È quando ci sono tutte le determinazioni, quando tutte le posizioni di S sono presenti. Se non sono presenti dico che una cosa è quella non essendo quella cosa quella, cioè, mi contraddico. *“Per questo procedere il cominciamento si libera allora da ciò che ha di unilaterale in questa determinazione, di essere cioè in generale un immediato e un astratto; si fa un mediato, e la linea dell’avanzamento scientifico diventa pertanto un circolo”.* Da qui poi la questione del circolo ermeneutico. Questo processo non è lineare, non va verso una direzione, come è pensato, per esempio, il tempo: prima, adesso, dopo. No, per Hegel non è così, perché questo cominciamento, l’avvio, l’immediato, diventa quello che è davvero quando io ho aggiunto le determinazioni, quando cioè sono alla fine del percorso, del processo. È solo alla fine del processo che io ho il cominciamento “vero e proprio”. Pertanto, questo cominciamento non soltanto non scompare ma esiste propriamente alla fine del percorso, che fra l’altro è il modo in cui Hegel ha svolto la sua *Fenomenologia dello Spirito*: soltanto alla fine si capisce cosa stava dicendo all’inizio e lungo tutto il percorso, prima no. Questo vi dovrebbe rinviare immediatamente a Peirce. Vi ricordate la Primità, la Secondità e la Terzità, dove ciò che si pone per primo diventa quello che è in seguito alla Secondità (*Secondness*), perché la Secondità è quella che dà il significato al primo consentendogli di esistere; per cui senza il primo non c’è il secondo, ma senza il secondo non c’è il primo: è questo che dice Peirce. La Terzità (*Thirdness*) è la relazione tra questi due, non è il terzo momento che compare dopo i primi due ma è la relazione tra questi due. Che cos’è che fa da relazione tra questi due? La verità pubblica, è questo che li mette in connessione, che produce da questo elemento, il primo elemento, il suo significato. Da dove arriva questo significato? Dalla verità pubblica, dalla chiacchiera, direbbe Heidegger. È questo, cioè il mondo in cui questi segni sono inseriti, è questo mondo che dà a questi segni il loro significato, non ce l’hanno di per sé, il loro significato viene dalla verità pubblica. Come vedete, questo circolo, che è poi il modello del circolo ermeneutico, è sempre presente perché ci si accorge, almeno gli occhi più attenti, che ciò che segna l’inizio di qualche cosa di per sé è nulla se non è preso in un percorso, in un cammino lungo il quale questo elemento, questo punto di partenza può diventare appunto punto di partenza. Anche nell’aritmetica potremmo dire che è la stessa cosa: l’uno di per sé, tolto dalla combinazione numerica, è niente; quindi, l’uno è uno perché c’è un due, il quale è tale perché c’è un tre, e così via. Diciamo che in questo caso la serie numerica sarebbe la verità pubblica. Non esiste nessuna serie numerica di per sé, da qualche parte, in qualche cielo. È il mondo in cui questi segnetti, che noi utilizziamo per fare la lista della spesa, possono esistere. *Dove è chiaro che “ciò che costituisce il cominciamento, in quanto vi sta come non ancora sviluppato e come privo di contenuto,…* Questo è Peirce, mentre è Hegel che sta parlando. *…non è, nel cominciamento stesso ancora veramente conosciuto,…* Il fenomeno non mi dice niente finché non c’è un significato, finché non si avvia una catena. *…e che solo la scienza, e propriamente la scienza nel suo intero sviluppo, è la sua perfetta, piena e veramente fondata conoscenza”.* Qui scienza è da intendersi sempre nell’accezione hegeliana. A pag. 358. *Diciamo dunque che, proprio perché la totalità dell’immediato è il vero fondamento, proprio per questo essa è la verità nella forma dell’assolutamente falso…* Ciò che appare immediatamente, senza le mediazioni, cioè senza le relazioni, senza le posizioni di tutte le sue costanti, è assolutamente falso. Questo rende conto di come avvengono i giudizi delle persone: tutti i giudizi sono assolutamente falsi. Questo è inevitabile, però, è possibile cominciare a tenerne conto e vedere quali effetti si producono tenendo conto di questo. *…nel senso che essa – in quanto è soltanto fondamento, ovvero è soltanto ambito del sapere immediato – è posizione assoluta, o integrale realizzazione della contraddizione C.* È solo una posizione assoluta l’apparire immediato. Possiamo tralasciare alcune parti, ma l’essenziale per noi era questo: intendere come per ciascun pensatore, che sia possibile chiamare così, il confronto con una cosa del genere è inevitabile. Vale a dire, io dico qualche cosa, pongo qualche cosa, ma ciò che pongo di per sé è niente. È la stessa cosa che diceva Peirce: il segno, se non è preso in una concatenazione, in una mediazione, in una relazione di segni, non esiste, non è niente. Infatti, diceva specificatamente che non c’è il primo segno. Questo è interessante perché è in contraddizione con quanto sta dicendo qui Hegel, ma anche Severino: l’immediato, il fenomeno, sì, è vuoto ma Hegel lo pone come esistente. Infatti, è un’obiezione che lui faceva a pag. 357: *…per lo Hegel il circolo sistematico lascia fuori di sé o, meglio, prima di sé, il piano fenomenologico, quel piano cioè che nella sua valenza più corretta è da intendere nel suo strutturarsi come totalità dell’immediato).* Hegel non prende in considerazione questo immediato. Qui Hegel l’aveva vista giusta, perché se lo prende in considerazione, poi deve giustificarlo: come? da dove arriva? Peirce la risolve così: non c’è il primo segno; se parlo di primo segno è perché già ce ne sono uno sterminio. Ma questa è la critica che è stata posta anche a Hegel, cioè, questo primo elemento deve già in qualche modo contenere tutto ciò che ci sarà dopo, ma se contiene tutto ciò che ci sarà dopo non è più il primo elemento, non è più questa forma vuota. E qui, per quanto ne so io, stanno ancora dibattendo sulla questione.

16 gennaio 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

Cos’ha a che fare la struttura originaria con Hegel? Tantissimo. Ciò che pone Hegel è che ciascun elemento è quello che è non per se stesso ma in quanto è insieme con la sua negazione. Questi due elementi, messi insieme, la loro relazione, costituiscono un altro elemento; non sono più due ma sono un terzo, la sintesi. In questa sintesi ciascuno dei due permane, non scompare. Hegel nella Prefazione alla Fenomenologia dello spirito faceva l’esempio del boccio, del fiore e del frutto, questi tre momenti dove non è che uno scompare, ma è sempre in funzione di quell’altro: non c’è il fiore senza il boccio, così come non c’è il frutto senza il fiore e senza il boccio. Ma che cosa ha a che fare la struttura originaria, cioè l’affermazione dell’incontraddittorio, con il pensiero di Hegel? Ciò che si pone come l’incontraddittorio è il concreto, dice Severino. Se prendiamo la frase “questa lampada che è sul tavolo”, il concreto è il modo con cui qualcosa appare nel momento in cui appare, e appare come un intero, come un tutto: ma questo tutto, questo intero, non è che viene dal nulla, viene dall’immediato, che è ciò che appare immediatamente. Capitolo IX, La mediatezza dell’immediato, ma come fa a essere mediatezza dell’immediato? Se è immediato non è mediato, e viceversa, o uno o l’altro; quindi, è contraddittorio. Come dire che porre, nella frase “questa lampada che è sul tavolo”, la lampada, senza tutto ciò che appare insieme con la lampada, sarebbe contraddittorio, perché questa lampada, in quanto astratto, non è “questa lampada che è sul tavolo”. Questa è la prima cosa. Seconda: ciò che mi appare come concreto, “questa lampada che è sul tavolo”, comporta, sì, l’immediatezza dell’apparire della cosa, ma questa immediatezza di per sé, senza tutte le “mediazioni”, tutte le relazioni, tutte le combinatorie di cui è fatto, non ci sarebbe. Quindi, c’è una mediatezza nell’immediato, ci sono relazioni nell’immediato; sono queste relazioni che fanno di ciò che mi appare, del fenomeno, quel fenomeno. Per dirla in modo molto banale, se per assurdo io fossi fuori dal linguaggio non mi apparirebbe niente, perché non ci sarebbero tutte le relazioni, tutte le mediazioni, tutte le connessioni, le combinazioni, che mi consentono di vedere qualcosa come fenomeno, come l‘apparire di qualche cosa, non saprei nemmeno che qualche cosa è qualche cosa. La questione a questo punto, è che questa immediatezza compare attraverso la mediatezza, cioè, attraverso le relazioni. Il comparire dell’immediatezza, attraverso delle relazioni, comporta un’altra relazione tra ciò che sono le relazioni tra tutte queste cose, che fanno apparire il fenomeno, e il fenomeno stesso. L’insieme di queste due cose è ciò che Severino chiama il concreto e che Hegel chiama la sintesi. La sintesi è il concreto in cui tutte queste cose sono sintetizzate tra loro, cioè è il risultato, è il prodotto di ciò che mi appare, che di per sé è nulla se non ci fossero tutte le relazioni. Però tutte queste relazioni, di cui il fenomeno è fatto, sono la negazione del fenomeno, perché non sono il fenomeno. Il fenomeno è l’apparire puro e semplice, immediato, e tutte queste relazioni di cui è fatto non sono questo apparire immediato ma sono altro e, quindi, sono la negazione dell’apparire. Ecco perché diceva nelle pagine precedenti che l’immediato, ciò che appare, è il massimo della contraddizione: perché ciò che mi appare necessita, per essere ciò che mi appare, di qualche cosa che è altro rispetto a ciò che mi appare, cioè, di tutte le relazioni di cui è fatto. Giungere a intendere che la relazione tra queste due cose, cioè tutte le relazioni, le mediazioni, di cui una cosa è fatta, e il suo apparire, e, quindi, tra una cosa e ciò che questa cosa non è, la relazione tra queste due cose comporta, come dicevo prima, il concreto. Per togliere la negazione occorre che io tolga ciò che nell’apparire interviene come qualche cosa d’altro rispetto all’apparire. Ma in che modo lo tolgo? Qui non si tratta tanto di togliere come nel caso del non essere rispetto all’essere, anche, sì, ma non è soltanto questo perché, giungendo al concreto, di fatto, che cosa tolgo? Tolgo ciò che il fenomeno non è in quanto qualche cosa di astratto rispetto al fenomeno, all’apparire. È il discorso che faceva Severino: per affermare qualcosa devo togliere la sua contraria, solo che nel concreto come tolgo questa contraria? È la stessa questione che si pose Hegel, come la risolve? Hegel non era a digiuno della logica aristotelica, la conosceva perfettamente; quindi, sapeva molto bene che se una cosa è vera, la sua contraria non lo è. Quindi, come sappiamo, per Aristotele le due cose si annullano: dico che questa cosa non è questa cosa, per cui questa cosa scompare, è nulla. Questo per Aristotele. Per Hegel no, non è che scompare nel nulla, perché questa cosa che si oppone è la condizione perché il fenomeno sia il fenomeno. E, quindi, come si risolve? Si risolve nella sintesi; si risolve, per usare i termini di Severino, nel concreto, dove non è che viene tolta questa negazione, ma viene tolta in quanto astratta rispetto al concreto, per cui mi ritrovo ad avere il fenomeno, la tesi, la posizione, qualcosa accade, e poi, perché ci sia questa cosa, occorre che non sia una serie di altre cose. Perché Cesare sia Cesare occorre che non sia tutto ciò che non è Cesare, cioè l’universo intero tranne Cesare. Però, senza tutto questo universo, escluso Cesare, è la condizione perché ci sia Cesare, perché se Cesare non fosse immerso in questo universo di cose che lui non è, non sarebbe nemmeno lui. È la questione del significante di De Saussure: il significante esiste per una relazione differenziale con tutti gli altri significanti; togliete tutti gli altri significanti di questo mondo e quel significante che cos’è? Niente, assolutamente niente. Vedete, allora, la stretta connessione tra la posizione di Hegel e quella di Severino. Si intende anche perché Severino ha posto la questione della struttura originaria, cioè di un’affermazione incontraddittoria, “L’intero è l’intero”. A quali condizioni posso affermare che “L’intero è l‘intero”? Ponendo e togliendo la sua negazione, quella che dice che “L’intero non è l’intero”. La pongo per poterla togliere. E, quindi, vedete che anche la posizione di Hegel, che deve porre l’antitesi accanto alla tesi, è la stessa operazione che fa Severino o, meglio, è Severino che fa la stessa operazione di Hegel, essendo Hegel nato qualche anno prima. Devo porre l’antitesi perché la tesi sussista, ma ponendole entrambe creo, produco, come diceva Aristotele, una contraddizione e, quindi, si annulla tutto. Ma, dice Hegel, non si annulla tutto, perché ciò che mi appare è fatto di queste due cose, e cioè di ciò che Cesare è e di ciò che Cesare non è. Perché Cesare sia quello che è, qualunque cosa sia, è necessario che ci sia la sua antitesi. Cesare, cioè ciò che mi appare, è la sintesi di queste cose, perché non potrebbe darsi Cesare senza il non-Cesare. Vedete, quindi, che c’è la necessità di porre un’antitesi ma c’è anche la necessità di poterla togliere. Ecco cosa fa Severino in queste pagine, sta dicendo che devo potere togliere questa antitesi. Ci sono delle condizioni per cui non la posso togliere? Perché se non la posso togliere non c’è neanche la sintesi: se non potessi togliere da Cesare il non-Cesare – togliere in una certa accezione, naturalmente – ci troveremmo di fronte a una contraddizione aristotelica, come dire che Cesare è non-Cesare, e quindi è nulla. La necessità è di valutare tutte le situazioni, tutte le condizioni, per cui è possibile togliere la contraddizione, dopo averla posta naturalmente, per potere affermare che è incontraddittorio. L’incontraddittorio è il concreto, perché è l’intero così come mi appare. Siamo a pag. 365, Capitolo IX, *La dialettica*, paragrafo 1, *La mediatezza dell’immediato*. In questo paragrafo Severino riassume questa contraddizione, e cioè che l’immediato è tale perché c’è una mediazione, perché ci sono relazioni di cui questo immediato è fatto e senza queste mediazioni non c’è neanche l’immediato, non c’è niente, come avrebbe voluto Aristotele. *Si è già osservato che l’identità di certezza e verità, che si presenta al termine della Fenomenologia hegeliana, può valere come risultato solo nel senso che la posizione dell’identità è tale in quanto non sia astratta immediatezza, ma in quanto è in relazione al toglimento dell’opposizione di certezza e verità: è per questa relazione che si dice che l’identità “risulta” o che è “mediata”.* L’identità parrebbe l’immediato: una cosa è identica a sé, punto. No, ci sta dicendo, sulla scorta di Hegel, che questa identità è un risultato, il risultato del toglimento dell’opposizione, e, quindi, toglie all’identità la sua immediatezza, la fa diventare il risultato di un’operazione. L’identità è qualcosa di mediato, è un processo a cui si arriva, il che è come dire che l’immediatezza è mediata, mediata in quanto fatta di relazioni. *…dicendo che la posizione del fondamento implica il toglimento della negazione del fondamento.* Perché, se permane la negazione, il fondamento non è fondamento. *Come totalità dell’immediato, il fondamento è insieme posizione dell’immediatezza dell’identità di essere e pensiero.* Qui la questione del linguaggio ricompare. Dice la *totalità dell’immediato* come il fondamento *è insieme posizione dell’immediatezza* della presenza. Di chi? Dell’essere. Immediatezza e presenza dell’essere. È immediato ma anche presente. Che sia immediato, sì, certo; che sia anche presente, lo traggo da relazioni, da inferenze. A pag. 366, paragrafo 2, *Il sistema delle negazioni del fondamento*. *a) Fin che si guarda o si tien conto semplicemente del rapporto che intercorre tra il fondamento e quel sistema delle negazioni del fondamento, tutte le forme di negazione hanno la stessa valenza, o si dispongono sullo stesso piano: nel senso che ognuna delle negazioni immediatamente presenti è immediatamente tolta dalla posizione del fondamento…* Perché sennò non sarebbe più fondamento. Quindi, come le pongo le tolgo. *Le negazioni del fondamento convengono dunque tutte nell’essere immediatamente tolte per il motivo appunto che sono negazioni del fondamento.* Se non le tolgo il fondamento non è fondamento. *Le negazioni immediatamente tolte sono tutte quelle negazioni F-immediate che si presentano L-immediatamente – cioè per analisi de loro significato attuale – come negazione del fondamento, e non mediante un termine in base al quale certi contenuti semantici, che non si presentano L-immediatamente, o per se stessi, come negazione del fondamento, si mostrano in un secondo momento come siffatte negazioni.* Sono tolte tutte quelle negazioni che sono immediatamente evidenti come negazioni. Se io dico l’essere, ciò che è immediatamente evidente come negazione dell’essere è il non essere. Quindi, è questa la negazione che viene immediatamente tolta e se non la togliessi crollerebbe il fondamento. Non quelle negazioni, dice, che procedono per via “obliqua” e che non sono immediatamente evidenti come negazioni. *Accertare in base a una mediazione che un contenuto semantico è negazione del fondamento, significa oltrepassare il piano base…* Il piano base dell’immediato, quello per cui l’essere è non non essere. *…sì che una tale negazione non è tolta dalla semplice posizione del piano base.* Se è mediata è una negazione che interviene non L-immediatamente, per cui non sappiamo esattamente se è tolta oppure no. Questo è un problema perché se non lo sappiamo vuol dire che potrebbe anche rimanerci ma, se ci rimane, allora il fondamento è autocontraddittorio e noi non possiamo più affermare niente con certezza. *b) D’altra parte, le varie forme di negazione si distinguono tra di loro per la loro diversa complessità semantica.* Sta dicendo che bisogna fare attenzione perché molte di queste negazioni sono individuabili nella loro complessità semantica, quindi, non sono immediatamente, subitamente evidenti come negazioni. Ma se persistono e non ce ne accorgiamo, il fondamento è contraddittorio, e cioè tutta la struttura originaria crolla, perché è come dire a questo punto che l’intero potrebbe anche non essere l’intero. *Se si tien presente che la posizione concreta della totalità dell’immediato è data dall’orizzonte posizionale costituito dalla relazione tra la posizione della totalità dell’immediato e la posizione del sistema delle negazioni di quella prima posizione, è chiaro…* È esattamente quello che vi stavo dicendo prima: il concreto comprende in sé la posizione dell’immediato, più tutte le negazioni, quelle cose che non sono l‘immediato, cioè, quelle relazioni di cui l’immediato è fatto. *…è chiaro che ogni negazione vale come un momento di quell’orizzonte posizionale.* Vale a dire, tutte queste negazioni sono momenti della posizione del concreto. A pag. 371, paragrafo 6, *Concetto concreto e concetto astratto dell’implicazione tra i contrari*. *a) La filosofia dello Hegel rappresenta il tentativo più rilevante di una determinazione concreta della struttura delle negazioni del fondamento, ossia dell’ordine di progressione dal limite minimo al limite massimo del sistema della negazione.* A pag. 372. *Si tenga d’occhio – tra i molti che si possono scegliere per il nostro scopo – questo ben noto passo della Logica, sull’essenza del metodo dialettico: “L’unico punto, per raggiungere il procedimento scientifico, e intorno alla cui semplicissima intelligenza bisogna essenzialmente adoprarsi,* – *è la conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è insieme anche positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare, vale a dire che una tale negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che si risolve, ed è perciò negazione determinata. In altre parole, bisogna saper conoscere che nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta;…* Boccio, fiore e frutto. *…il che è propriamente una tautologia perché, se no, sarebbe un immediato e non un risultato.* Sarebbe un’identità, dice Hegel: il boccio sarebbe l’identico del fiore, che sarebbe l’identico del frutto. No, sta dicendo, non si tratta di identità, si tratta di un risultato. Il frutto è il risultato di queste cose. *Quel che resulta, la negazione, in quanto è negazione determinata, ha un contenuto.* Ciò che risulta da questa negazione della posizione è una negazione determinata, ha un contenuto. Sta dicendo qualcosa questa negazione, non è nulla. Ci sta dicendo che per negare una certa cosa quella cosa devo averla posta, deve esserci. Non è che se io la nego non c’è più; certo, la nego, ma negandola non la tolgo, rimane. *Cotesta negazione è un nuovo concetto, ma un concetto che è superiore e più ricco che non il precedente.* Quindi, anziché azzerarsi – tesi, antitesi – dice che creano un concetto che è superiore a entrambi, così come il frutto è “superiore” al boccio e al fiore. *Essa è infatti divenuta più ricca di quel tanto ch’è costituito dalla negazione, o dall’opposto di quel concetto.* Vale a dire, quel concetto contiene in sé anche la sua negazione. L’essere contiene in sé anche il non non essere; con questo è più ricco l’essere? Sì, perché in questo modo io posso affermare con assoluta certezza l’essere, alla sola condizione di togliere l’opposto. Ecco perché è più ricco, perché lo affermo con certezza. l’unica certezza che ho per potere affermare che l’essere è l’essere è togliere la sua negazione. *Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l’unità di quel concetto e del suo opposto. Per questa via deve il sistema dei concetti, in generale, costruir se stesso…* Questo è il metodo della dialettica. *…- e completarsi per un andamento irresistibile, puro, senza accoglier nulla dal di fuori” (La scienza della logica, trad. Moni, vol. I, pp. 37-38)* Tutto si svolge in questi concetti. Infatti, Hegel no si appella a qualcosa che è fuori da questi concetti. *Orbene, ciò che innanzitutto si tratta di tener fermo in proposito…* Dopo questa citazione di Hegel dove, di fatto, dice che cosa lui intende con metodo dialettico: la posizione, cioè il dire qualche cosa, porre la sua negazione e intendere come da queste due cose, che non si annullano, sorga una terza cosa, che è poi la relazione tra le due. Non è nessuna delle due, è un’altra cosa, così come il frutto è un’altra cosa dal boccio e dal fiore. Parla poi dei contrari. La questione, come la pone lui, è un po' complessa ma vedremo di renderla più semplice. Di fatto, continua a dire che se pongo qualche cosa e non tolgo la sua negazione questa cosa non può essere affermata. Se io dico che Z e K sono assunti come loro contrari, allora per porre Z devo porre che Z non è K, e viceversa. Gira tutto intorno a questo. Il suo intendimento è sempre lo stesso, e cioè vedere se e in quali modi è possibile porre la negazione e toglierla, perché se questa operazione non riesce allora vuole dire che la negazione di ciò che affermo permane. Se permane, ciò che affermo è nulla, non in senso aristotelico però è autocontraddittorio, quindi, inutilizzabile.

24 gennaio 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

Siamo a pag. 373, punto b). *Se Z e K sono assunti come paradigmi delle determinazioni tra loro contrarie, Z appartiene allora, o incluso L-immediatamente in K come tolto (negato), e K è incluso L-immediatamente in Z come tolto.* Se sono contrari è evidente che Z non è K e K non è Z. *il significato concreto di ognuno dei contrari è allora costituito da un lato dal toglimento dell’altro contrario (indichiamo con nK e con nZ questo lato del significato, rispettivamente, di Z e di K)…* Indica in nK (non k) la Z: la Z è non K, e viceversa. Tenete conto che qui stiamo sempre parlando di Hegel, della dialettica, e in Hegel ci sono i due contrari; poi, c’è il superamento, la sintesi. *Il primo di questi due lati è cioè l’apertura del piano “contraddittorio” del contrario;…* Il primo di questi due lati, cioè Z in quanto non K, *è l’apertura del piano “contraddittorio” del contrario*, il che vuol dire che si apre alla contraddizione, è un’apertura alla contraddizione. *…il secondo lato è la determinazione di questo piano.* Quindi, il primo lato è l‘apertura verso la contraddizione; il secondo, dice, è la determinazione, cioè, la forma. Infatti, dice, *Rispettivamente: materia e forma del significato del contrario…* Quindi, la materia è l’aprirsi verso la contraddizione; la forma è la sua determinazione. È chiaro che già da Aristotele non c’è materia senza forma. La materia è sempre, come dicevano i medievali, *materia signata*, cioè in qualche modo individuata, non è la materia in termini astratti. Questo aggeggio qui è materia, sì, ma è materia in quanto ha una forma. *Materia e forma del contrario:* il contrario di un elemento, cioè l’antitesi, ha una materia e una forma. *…e la sintesi di questa materia e di questa forma è la concretezza di questo significato.* Ci dice cose che sapevamo già, e cioè che la sintesi di materia e di forma di questo significato è il concreto. Non dovete pensare alla materia intesa come sostanza; per Severino, qui materia è intesa come apertura della tesi verso l’antitesi, mentre la forma è la sua antitesi, la determinazione dell’antitesi: Se la materia è l’apertura verso l’antitesi, la forma è la determinazione dell’antitesi, cioè del suo contrario. Di che cosa è fatto questo contrario? Nel caso di Z è K: Z è la posizione, la tesi, quindi, la materia; la forma è invece K, cioè ciò che Z non è, la determinazione di ciò che Z non è. Dice poi che la sintesi è la concretezza, il concreto, la sintesi di tesi e antitesi, di ciò che si pone ma che, ponendosi, si pone in quanto negazione del suo contrario. Se dovessimo rifarci all’esempio che faceva “questa lampada che è sul tavolo”, la lampada sul tavolo è il concreto, ma questo concreto comporta hegelianamente una tesi e un’antitesi. Vale a dire, quando parlo della lampada, per parlare della lampada, questo astratto, devo escludere una non lampada, cioè, praticamente il resto dell’universo: c’è la lampada e poi il resto dell’universo, che non è la lampada. È chiaro che per fare tutto ciò devo astrarre, perché finché permane il concreto… Il concreto è la sintesi, cioè, il fatto che questa lampada che è sul tavolo è questa lampada qua e non è un’altra cosa. Ma ci dice ancora che *La forma si distingue poi dalla materia, nel senso che se z e k…* Qui le scrive in carattere minuscolo e il perché lo ha detto prima: *indichiamo con z e con k questa determinazione, rispettivamente, di nK e nZ.* Quindi, quando scrive *z* intende *nK*. *La forma si distingue poi dalla materia, nel senso che se z e k sono, rispettivamente, ciò che in Z si contrappone a K, e ciò che in K si contrappone a Z – e cioè sono la determinazione o la forma della contrapposizione -, d’altra parte z e k si distinguono in quanto tali dalla contrapposizione di cui son forma; o il campo semantico-posizionale costituito da z e quello costituito da k si distinguono in quanto tali dal campo semantico-posizionale rispettivamente costituito da nk e nZ.* Sta dicendo che Z, il suo campo posizionale, ciò che appare di questa Z, si distingue comunque da nK, non sono la stessa cosa. *Ordunque, è appunto questa distinzione della materia e della forma del contrario – ciò che è insieme distinzione tra la posizione della forma e la posizione della materia – che non deve essere intesa come una separazione astratta tra questi due termini, e quindi tra le posizioni di questi termini.* Sta dicendo che la distinzione della materia e della forma del contrario non deve essere intesa come una separazione astratta di questi due termini, e cioè tra Z e nK, i quali sono sì distinti ma non separati. Se li separassi, allora non ci sarebbe più il concreto, il che vuol dire che potrei tenere separato Z da nK, ma nK è ciò che, di fatto, è Z, perché Z non è K. È sempre lo stesso discorso: se prendo dei termini e li considero astrattamente, produco una contraddizione perché a questo punto di Z posso dire che non necessariamente comporta nK, però come fa? Z è nK, cioè Z non è K, e quindi non posso prenderli astrattamente, devo prendere questi termini concretamente se voglio che la cosa si mantenga incontraddittoria, che è il suo criterio fondamentale. *Quella distinzione è infatti lo stesso concetto concreto…* Dice distinzione e non separazione. Distinzione vuol dire che non sono la stessa cosa - graficamente infatti sono diversi – però sono lo stesso. *Quella distinzione è infatti lo stesso concetto concreto dei momenti astratti del significato del contrario; questa separazione è invece il concetto astratto di questi momenti – e cioè concetto della forma come non implicante la materia del contrario, e viceversa -, il cui verificarsi dà luogo a contraddizione, come appare da quanto segue.* La distinzione mantiene il concreto, cioè l’implicazione di Z e nK, mentre se io, invece, li separo allora mi trovo di fronte il concetto astratto di questi momenti, di Z e nK, e cioè che sarebbe, come dice, *concetto della forma come non implicante la materia del contrario.* Il concetto della forma… possiamo dire così: si mantiene la forma nK, però questo nK è come privato del suo contenuto, perché se io ci metto dentro il contenuto a nk, allora questo nK diventa appunto il contrario di Z; se invece lo prendo come forma, allora è solo una forma. Perché ci sia contraddizione occorre appunto che io prenda nk come forma, astrattamente, e quindi avulso dal suo contenuto. *In relazione al concetto di una posizione della forma non implicante la posizione della materia…* Una forma senza materia, che forma è? *…si incominci a osservare che l’immediatezza dell’implicazione necessaria tra i contrari significa appunto che la forma del contrario Z vale L-immediatamente come (necessariamente) implicante la materia di Z (la quale è appunto il toglimento, la negazione di K) – significa cioè che la proposizione: “z è nK” (o “k è nZ) è L-immediata -, sì che la forma di Z, implicando la materia di Z, implica K come tolto. Questo è il senso dell’implicazione tra i contrari.* questi contrari si implicano nel momento in cui pongo concretamente la proposizione e, quindi, non li prendo come separati questi due elementi ma li prendo come concreto. Cosa vuol dire che è concreto? Vuol dire che Z e nK comporta immediatamente che tolgo K, perché Z è nK, quindi, la K non c’è, l’ho tolta. Questo è il senso dell’implicazione dei contrari. A pag. 374, paragrafo 7, *Mediatezza dell’implicazione tra Z e K*. *L’implicazione tra z e nK è L-immediata, in quanto nK conviene L-immediatamente a z…* A z che cosa conviene – conviene nel senso di implica -? Di non essere un’altra cosa e, quindi, a z conviene immediatamente non essere K. *…ossia conviene a z in quanto tale. Ossia K non conviene L-immediatamente a z, ma conviene a z mediante nK. ...si può affermare che K appartiene all’essenza di z, non in quanto si consideri z in quanto tale…* ma in quanto z è nK. Qui la K è maiuscola perché indicava le due posizioni contrarie, mentre la k minuscola indica la determinazione di z in quanto non essere K. In questo caso, quindi, abbiamo due contrari, però dice che K appartiene all’essenza o al significato di z. Qui, come vedete, c’è Hegel perché sta dicendo che il contrario di una cosa appartiene alla cosa della quale è il contrario. C’è un’appartenenza, ma non è che gli appartiene in quanto è quello che è, cioè in quanto K è K o z è z, ma in quanto z è nK. Come dire: ci sono questi due contrari, uno è il contrario dell’altro; ciò che Severino vuole farci vedere è che questi due contrari si appartengono, nonostante siano contrari, non perché uno è quello che è e l’altro è quello che è - perché dicendo così li prenderei separatamente, come se fossero elementi separati – ma perché appartiene l’uno all’altro in quanto z è nK. Che è come dire: questa lampada è questa lampada in quanto non è tutte le altre lampade, ma tutte queste altre lampade, che non sono questa, appartengono a questa? Per Hegel, sì: perché questa lampada sia questa lampada occorre che io escluda tutte le altre. Possiamo fare anche l’esempio dei significanti: un significante è quello che è in quanto esclude tutti gli altri significanti, che però devono esserci perché quel significante, di cui sto parlando, ci sia. Quindi, questo significante appartiene a ciò che non è, cioè a tutti gli altri significanti, ma come gli appartiene? Gli appartiene non immediatamente – anche perché non è così immediatamente evidente – ma gli appartiene attraverso una mediazione, e questa mediazione è il fatto che questo significante non è tutti gli altri significanti: z è nK, z non è K. Quindi, c’è una mediazione, non è più L-immediato, cioè non è immediatamente autocontraddittorio, ma è mediato in questo caso dal fatto che z è nK. *...si può affermare che K (*tutti gli altri significanti*) appartiene all’essenza di z (*a questo significante*), non in quanto si consideri z in quanto tale…* Non in quanto io consideri quel significante in quanto tale, anche perché non avrebbe senso: è in quanto tale grazie a tutti gli altri. *…o in quanto distinto da nK, bensì in quanto, appunto, z sia visto o determinato come ciò cui conviene, ossia di cui è predicato L-immediatamente nK. Inoltre, K conviene L-immediatamente a z, non come predicato di z, ma semplicemente come momento del significato concreto di z.* Qui sta aggiungendo delle cose che non sono coì determinanti. L’importante era intendere come sta ponendo qui, sulla scorta di Hegel, il fatto che c’è una relazione tra ciò che pongo e il fatto che, per porre ciò che pongo, devo escludere tutto ciò che non è ciò che pongo, cioè la sua antitesi. C’è una relazione; potremmo dire che le due si co-appartengono, perché l’una non è quell’altra, e si appartengono attraverso quel non essere l’una quell’altra. È questo che fa da relazione tra le due cose. A pag. 377, punto b). *Quando si parla di una posizione di z nella quale nK non è posto, non ci si riferisce per ciò stesso a un orizzonte posizionale in cui non sia posto altro che z, ma a un orizzonte posizionale (che può essere anche la totalità dell’immediato) che include z senza includere nK.* Per “posizione” Severino intende l’essere posto. Quindi, è posto z ma non è posto nK, cioè il suo contrario. Dice che non significa porre un orizzonte posizionale, cioè una situazione, in cui sia posto solo z. Se io dico che pongo z senza porre nK, cioè ciò che z non è, non significa porre z da solo ma si parla di un orizzonte posizionale che include z senza includere nK. *La considerazione di un orizzonte posizionale, che si esaurisca nella posizione di z (e cioè consista nell’esito cui dà luogo questa posizione)…* Vale a dire, io considero solo z, senza nK, il che potrebbe essere un problema perché se z è nK allora se non pongo nK non pongo nemmeno z. *…è un caso particolare della situazione logica che qui si sta considerando; dato che in questo caso non solo si ha a che fare semplicemente con l’esito della non posizione di nK, ma con l’esito della non posizione di tutto il contenuto semantico che oltrepassa immediatamente z. c) Se il porre z senza porre nK non è porre z…* Se pongo z senza nK non pongo nemmeno z. *…non resta per ciò stesso escluso che il porre z senza porre nK sia un porre z nella sua valenza astrattamente formale…* Posso farlo, basta che scriva z e l’ho fatto - nessuno me lo proibisce – però, ho dato a questa z la sua valenza astrattamente formale, cioè, l’ho separata dal concreto – e sappiamo che il concreto ci impone di dire che z è nK – lo astraiamo e, allora, a questo punto abbiamo solo una forma senza la materia, cioè, una forma che non ha nessuna apertura verso la contraddizione e, quindi, verso il toglimento della contraddizione e, pertanto, per dirla con Hegel, verso la sintesi; in definitiva, non abbiamo più il concreto, abbiamo una cosa che è pura forma, ma a questo punto non potremmo neanche dire che sia solo forma. *…z non può essere posto come contenuto concreto (appunto perché la concretezza implica la posizione di nK), pur essendo posta la forma di questa concretezza (così come si dice che S è posto come significato formale allorché non tutte le sue costanti sono poste).* Questo z non può essere posto come contenuto concreto se io lo pongo astrattamente come separato. Non può essere posto perché, per porlo, devo porre anche nK; è come se io ponessi la famosa proposizione S senza porre il suo contenuto, cioè, pongo una cosa senza il suo significato, che è a questo punto vuota, pura forma, senza nessun contenuto. Di fatto, è come se non la ponessi. *Questo esito della posizione astratta di z è, come si chiarirà, un modo del secondo degli esiti progettati nel punto a). (Tale esito. Che chiameremo “esito-2a”, è probabilmente – in relazione cioè a quanto viene suggerito dall’apparire del contenuto F-immediato – quello autentico…* Questo esito, di cui abbiamo parlato prima, in cui si pone qualcosa senza tutte le sue costanti, senza porre tutti gli elementi di cui è fatto, senza porre il suo significato: io pongo z ma questo z non significa niente; posso dire, a questo punto, di avere posto z? No, non ho posto niente. *L’esito-2a è una realizzazione della contraddizione C: proprio perché è posta soltanto la forma di z, non è posto il contenuto concreto cui allude o si riferisce la stessa significanza formale di z;…* Pongo z ma non pongo ciò a cui z si riferisce. *…o ciò che di quel contenuto è effettivamente posto – la forma di z -…* Se io non pongo, insieme con z, anche il suo significato, ma pongo z come una formale astrattezza, non pongo ciò di cui z è fatto, e quindi non pongo z. *…non è ciò che si intende porre ponendo appunto la forma di z; sì che ciò che non è z (e la significanza formale di z è appunto ciò che non è z come significato concreto) è posto come z.* È come se a questo punto ponessi z, ma non è z; dico che è z, ma non lo è, perché non ha nessun significato, cioè, non ha nessun rinvio. Possiamo metterla così: porre un elemento astrattamente, formalmente, dice Severino, è come se ponessimo questo elemento senza un significato, cioè, senza nessun rinvio. Come già diceva Peirce, un segno che non rinvia a un altro segno, che segno è? Non è un segno, non è niente. Per cui, se dico che un segno non rinvia a nulla, sto dicendo di un qualche cosa che non è quella cosa di cui sto parlando, perché un segno che non rinvia a nulla non è un segno. Severino continua a dire: sì, lo posso porre come significato formale ma, di fatto, non lo sto ponendo, cioè, lo pongo ma non lo posso porre. Posso dire un segno che non ha relazione con nessun altro segno, lo posso dire, l’ho appena detto, ma ho detto di un segno che propriamente non è un segno, perché se un segno non è relato con altri segni non è un segno. Quindi, in un certo senso, ho parlato di qualcosa che non esiste… che è una cosa che si fa continuamente, parlare di cose che non esistono.

*Intervento: Quindi, anche lei ha parlato di cose che non esistono?*

Sì, tenendo conto della differenza che pone naturalmente Severino, ma non solo lui, tra il *nihil absolutum*, ciò di cui non si può dire, e invece il nulla come qualche cosa che si oppone all’essere. Sono cose diverse, è chiaro che del *nihil absolutum* non se ne può dire niente. Dicevo che questa cosa si fa continuamente: dico qualche cosa ma in realtà non potrei dirla, che è una cosa già comparsa in altri punti. Non posso dirla perché questa cosa non è ciò di cui sto parlando, perché per potere questa cosa di cui sto parlando io dovrei conoscere tutte le costanti di questa cosa, cioè dovrei avere sottomano tutti gli elementi, tutti i momenti, di questa cosa. Se non li ho, allora sto affermando qualcosa che teoricamente non potrei affermare. A pag. 381. *Si risponde a questa obiezione ribadendo innanzitutto che un significato è essenzialmente relativo alle sue costanti…* Uno apre il dizionario, cerca il significato di una parola, e che cosa trova? Trova le sue costanti, cioè quegli elementi che sono necessari a quel significato per essere quello che è. *…e poiché un significato, come distinto da queste…* Un significato non è le sue costanti, cioè, è le sue costanti ma è distinto, perché la parola che cercate sul dizionario non è la stessa cosa di tutte le altre che trovate appresso (sostantivo, maschile, singolare, ecc.), sono formalmente distinte dalla parola che cercate. *…e poiché un significato, come distinto da queste, ha valore formale, la forma semantica è essenzialmente relativa al contenuto semantico.* Dice che ha valore formale questo significato. Quando non ha più valore formale? Quando c’è la materia, cioè quando si apre al contrario, al contraddittorio, quando incorpora (Hegel si sta rivoltando nella tomba) in sé il suo contrario, cioè, dice di sé di non essere il suo contrario. *Se questo (*il contenuto semantico*) non è posto, non è posto nemmeno quel valore relazionale della forma, e quindi nemmeno questa è posta.* Qui arriva alla questione: se questo significato non è posto in quanto contenuto semantico, cioè non si sono poste tutte le sue costanti, ecc., allora non è posta neanche la forma. *(Se il contenuto non è posto, la forma – che perciò è divenuta forma astratta – assume contenuto sé medesima…* Potremmo dire che questa forma è senza contenuto, però, una forma che non ha contenuto sembra una contraddizione in termini, non è neanche forma, quindi, quale contenuto può avere? Soltanto se stessa, è una forma che contiene soltanto se stessa. …*viene riferita a ciò a cui non deve essere riferita).* Perché questo significato formale, se non è riferito al suo contenuto, non è un significato, non ha un contenuto semantico. Prendete la parola “pane” e cercate sul dizionario: alimento composto di farina, acqua, zucchero, sale, ecc. La parola “pane” è un significato formale finché non ha tutto il suo contenuto, cioè tutti gli elementi di cui è composto. Questo punto, la sola parola “pane”, senza tutto il resto, dice, non ha contenuto, ma il contenuto ce l’ha, è se stessa, è la sua forma, il contenuto in questo caso è la forma stessa. Ma a questo punto che cosa dice Severino? Dice che questa forma della parola “pane” si riferisce a se stessa, però, facendo questo, si riferisce a qualche cosa a cui la parola “pane”, di fatto, non si riferisce, perché la parola “pane” si riferisce a tutti i suoi significati. È per questo che dice *viene riferita a ciò a cui non deve essere riferita*; la parola “pane” riferita a se stessa non ha alcun senso, perché non significa niente. Riferisco alla parola “pane” qualche cosa che non deve essere riferito, perché a “pane” deve essere riferito l’essere un alimento fatto di farina, acqua, sale, ecc. *Ma se ciò che resta effettivamente posto mantiene in un certo senso “lo stesso” significato della forma, nel senso che è la forma astratta, segue che a ciò che non ha più il significato che possedeva in quanto relazionato al contenuto vien mantenuto quel significato – (la posizione della forma astratta, come posizione di Ŝ, è infatti una certa posizione di S).* A pag 384, punto c). *Se non sussiste l’intenzione che il non-z, che è l’esito della posizione astratta…* La posizione astratta è quella che mantiene z e non-z; la posizione concreta, invece, è la sintesi, cioè, toglie il non-z e diventa z e nK. *Se non sussiste l’intenzione che il non-z, che è l’esito della posizione astratta di z, valga come z…* Quindi, l’intenzione che il non-z valga come z, se non c’è questa intenzione, se non faccio valere non-z come z, allora non c’è più nessun problema. Infatti, dice, *porre z senza porre nK, o non intendere nK come appartenente all’essenza di z, non à luogo ad una contraddizione.* Ovviamente, se non è mia intenzione che z sia il contrario di non-z… *Che poi la non posizione di nK determini per altri motivi –nonostante cioè si prescinda da quella intenzione – una contraddizione, è questione che a questo punto non interessa: qui non si vuol sostenere che la posizione astratta di z sia simpliciter esente da contraddizione…* È questo che lui voleva dirci, e cioè che se io pongo z e non ho intenzione di metterlo in contrapposizione a non-z, allora questo non significa che z sia di per sé esente da contraddizione. Potrebbe apparire: io pongo z come un’altra cosa rispetto a non-z, quindi, posso lasciarlo lì, tranquillamente, ma se esente da contraddizione allora non funziona più la dialettica hegeliana, perché questo non-z comunque deve essere in una relazione con z. Infatti, dice che è posto astrattamente: pongo z astrattamente e pongo anche il suo contrario astrattamente come due cose separate. Questo non vuol dire, dice, che questa z sia esente da contraddizione; perché ci dice questo? *…ma che è esente da quella contraddizione che si produce allorché il non-z, che si costituisce ponendo astrattamente z, è inteso come z.* Sta dicendo che se io pongo non-z come z, cioè li faccio essere la stessa cosa, allora non c’è più contraddizione. Certo, però, come posso fare una cosa del genere? Sta dicendo che c’è un caso in cui z e non-z possono non essere in contraddizione tra loro, cioè, non sono in relazione tra loro, perché la condizione perché non ci sia contraddizione è che non siano in relazione. Ora, introduce il divenire. *Il divenire, che invece si produce, dalla posizione di z alla non posizione di z è d’altronde un divenire immediato: nel senso che la posizione astratta di z non “passa”, non “diviene” da posizione di z, non posizione di z,…* Il divenire, dice, è questo movimento dalla posizione di z alla non posizione di z, cioè z diventa non-z, non è ma diventa. Ricordate che tutta la elaborazione di Severino attorno al divenire: qualcosa esce dal nulla, poi è provvisoriamente, e torna nel nulla. C’è, quindi, questo movimento: qualcosa che è e diventa qualcosa che non è. Nel divenire, che cosa succede? Dice *la posizione astratta di z non “passa”, non “diviene” da posizione di z, non posizione di z, ma allorché essa si realizza, si realizza come già passata, già divenuta posizione di non-z (o, in relazione all’esito posizionale negativo, come già annullata). In altri termini, allorché si pone z senza porre nK, non è che in un primo momento si realizzi qualcosa come posizione di z, e in un secondo momento tale posizione si trasformi in posizione di un non-z (o si annulli come positività posizionale); non accade che in un primo momento si riesca a porre z senza nK…* Non c’è un momento in cui le cose non sono e poi sono. Le cose sono, perché non posso porre z senza porre nK, cioè senza porre ciò che z non è. Invece, nel divenire è come se potessi porre z, poi, in un altro momento arriva il non-z. No, se pongo z lo pongo come z in quanto nK, in quanto non altro da ciò che è: l’essere non è non essere (Parmenide). *La posizione di z senza la posizione di nK non è (= non può essere), e quindi non può nemmeno divenire posizione di non-z…* Se z non è nK non è, quindi, non può divenire niente. Ecco che non c’è il divenire ma l’eterno, di cui parla Severino.

30 gennaio 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

L’ultima volta siamo rimasti su una questione importante. Severino stava dicendo che il toglimento della negazione non è altro che la stessa *Aufhebung*, che è il termine tedesco con cui Hegel indica il trapassare di qualcosa a un’altra cosa. Letteralmente, *Aufhebung* sarebbe il sollevamento, il trapasso: c’è la tesi e l’antitesi, queste due cose sono in contrapposizione e trapassano in un’altra cosa, che è la relazione tra i due. Per usare i termini di Severino, è il passare dalla posizione astratta dei due elementi alla posizione concreta in cui quei due elementi si uniscono. Infatti, faceva l’esempio di z e non-z, tesi e antitesi. Ora, come si riduce questa antitesi rispetto alla tesi? Perché se prendiamo questi due termini, z e non-z, c’è una contraddizione, ovviamente. Lui ci dice che z è propriamente nK (K è il temine opposto, quindi, non-z); dice, dunque, che z è nK, cioè, la z è non non-z, ma tra questa z e nK c’è una relazione particolare, imprescindibile, un’implicazione necessaria, perché se io non pongo nK insieme con z, è come se non ponessi z, perché z è fatto di nK, è fatto del fatto di non essere non-z. Quindi, a questo punto succede che questo non-z, che sarebbe l’opposto, l’antitesi di z, può venire tolto perché non-z è qualcosa che è implicito, come dice lui, in z: se è z vuol dire che non è non-z e, quindi, questo non-z va tolto. Va tolto perché non-z sarebbe nK, e questo nK è un elemento che è imprescindibile per potere affermare z, perché, come dicevo prima, se io non pongo z e nK, allora non pongo neanche z, e z è fatto di nK. Andiamo a pag. 385, paragrafo 10, *La dialettica*. *a) Se dunque la posizione astratta…* Posizione astratta vuol dire che è separato dalla sua negazione. . *a) Se dunque la posizione astratta di z è astrattamente concepita, si produce un’autocontraddizione, il cui toglimento è immediato appunto perché l’implicazione necessaria tra z e nK è L-immediatamente posta…* Che è esattamente ciò che vi dicevo: se io intendo astrattamente z e nK, cioè le pongo come due cose diverse, è chiaro che c’è una contraddizione, che è immediatamente tolta nel momento in cui mi accorgo che tra z e nK c’è un’implicazione necessaria. Non è arbitraria: se c’è z c’è necessariamente anche nK. *Ciò significa che, poiché questa implicazione necessaria tra la forma e la materia del contrario è L-immediata, tale implicazione non può “derivare”, non può essere dedotta o mediata dal toglimento della contraddizione che si produce concependo astrattamente la forma come posta senza la materia.* Sta dicendo che questa implicazione tra z e nK non è mediata da qualche cosa, questa implicazione è L-immediata, cioè è incontraddittoria. L-immediato vuol dire che è incontraddittorio: z non è non-z, uno dei due deve essere tolto, *tertium non datur*, e ciò che viene tolto è non-z. *Ché anzi questa contraddizione (*tra z e nK, se presi astrattamente, naturalmente*) riesce a costituirsi solo in quanto la forma e la materia si implicano necessariamente: è appunto in quanto questa implicazione sussiste che si può affermare che il concetto di una posizione di z non implicante la posizione di nK, è un concepire non-z come z.* È proprio perché c’è questa implicazione che, se io la pongo astrattamente, cioè non mi accorgo che sono necessariamente implicati questi due termini, solo a questa condizione posso concepire z come non-z, altrimenti non posso, perché se pongo z come non-z, dice lui, semplicemente non pongo z. *Ma propriamente, l’immediatezza concreta è la relazione originaria tra l’implicazione necessaria e il toglimento della negazione autocontraddittoria dell’implicazione.* Questa relazione originaria comporta che la negazione di z, cioè non-z, debba essere tolta necessariamente. *Ordunque, la struttura del toglimento immediato di quella contraddizione è costituita da questi tre momenti…* Che sono poi i tre momenti dell’*Aufhebung*: tesi, antitesi e sintesi. *1) momento dell’intelletto astratto, ossia del concetto astratto della posizione di z non implicate la posizione di nK;…* Il primo momento è quello astratto in cui z non implica niente. Sarebbe il cominciamento, la prima posizione. *2) momento dialettico…* C’è la posizione e poi la contrapposizione, la tesi e l’antitesi. *…o negativo razionale, in cui la posizione di z, astrattamente concepita, si contraddice e si realizza come posizione di non-z (o come un non porre);…* Dice che il secondo momento, quello dialettico, implica la posizione di non-z, che è la contrapposizione di z, sempre astrattamente concepita, in cui cioè io isolo questi termini. Infatti, nella tesi e nell’antitesi i due elementi sono astrattamente concepiti; solo nella sintesi diventa il concreto. *3) momento speculativo, o positivo razionale, in cui la contraddizione è tolta ponendo z come negazione di quel certo non-z che è K; ossia intendendo la posizione di z come necessariamente implicante la posizione di nK.* Questo è il terzo momento, la sintesi, dove tolgo la contraddizione. *E innanzitutto non ci sia più alcuna difficoltà a intendere come toglimento immediato, o come struttura dell’immediatezza logica, ciò che per lo Hegel è la stessa “mediazione”.* Quando è toglimento immediato? Quando, se non lo tolgo, produco un’autocontraddizione e, quindi, è immediato: il fatto che z non sia non-z è immediato. *Infatti, il toglimento di quella contraddizione è immediato perché l’implicazione necessaria tra z e nK è L-immediata, ed è in base a questa implicazione che quella contraddizione è tolta.* Perché c’è questa implicazione, perché z implica nK; se lo implica allora z implica necessariamente non non-z, e quindi non-z viene tolto. *Ossia, propriamente, l’immediato è la sintesi dell’implicazione e del toglimento.* Vedete che, a questo punto, sta dicendo che l’immediato è una mediazione, perché se è una sintesi è una mediazione. *E quell’immediatezza è mediazione, in quanto che, da un lato, z è in relazione e, in questo senso, è mediato da nK; e, dall’altro lato, questa relazione tra z e nK è in relazione e, in questo senso, è mediata o risulta dal toglimento della sua negazione. La negazione della relazione tra z e nK è appunto il concetto astratto della posizione di z…* È soltanto il concetto astratto che può negare la relazione tra i due elementi. Infatti, il concetto prende i due elementi separati come se non avessero alcuna relazione tra loro. *… sì che il concreto – che è appunto la relazione tra z e nK – negando la sua negazione, nega la contraddizione che scaturisce da questa sua negazione.* Appunto il concreto nega la negazione di z perché lo lega a nK, e sappiamo che nK è non non-z. Siamo a pag. 388. *Se la posizione astrattamente concepita…* Astrattamente concepita vuol dire separata da nK. *…ha come esito ciò che non è posizione di z…* Questo è importante. La posizione di z, astrattamente concepita, significa che non sto ponendo z. È importante perché, se io pongo un qualche cosa ma lo pongo senza il toglimento della sua negazione, io non sto ponendo quella cosa. Per usare una metafora linguistica rifacendosi a De Saussure: prendo un significante – sappiamo che questo significante è in relazione differenziale con tutti gli altri significanti –; ora, se non tolgo tutti questi altri significanti, i quali devono esserci, perché se non ci fossero non ci sarebbe neanche quello, allora quel significate non lo posso porre, perché sarebbe come se quel significante significasse simultaneamente tutti i significanti di questo mondo e, quindi, a questo punto, non potrei neanche più parlare perché questo significante sarebbe tutti i significanti dell’universo, quelli che furono, che sono e che saranno. *Se la posizione astrattamente concepita ha come esito ciò che non è posizione di z – e pertanto è contraddizione -, resta ancora da mostrare che questo altro da z si determini, qualora si verifichi un esito posizionale positivo, come il contrario di z.* Dice che è ancora da vedere come questo qualcosa, che è in contrapposizione a z, di fatto si determini come il contrario di z. *Invece, la posizione di z, concretamente concepita, è un immediato passare, o un immediato risolversi nella posizione di K (che è appunto il contrario di z), come tolto.* Questo è il concreto. Si risolve, cioè, passa la z alla K in quanto tolta, vale a dire, la pone e la leva. *Questo passare (*è l’*Aufhebung* di Hegel*) è l’essenziale contraddizione di ogni determinazione finita, o è l’essenziale contraddirsi dell’astratto nel concreto, ossia nell’intero.* È chiaro che l’astratto è una contraddizione; se io mantengo z e nK come astratti mantengo la contraddizione, che il concreto toglie, perché il concreto mi dice che z e nK sono lo stesso. Se, invece, li separo, allora sono nella piena contraddizione. *Nel caso presente, il passare è il contraddirsi dell’astratto z in quella concretezza che è costituita dalla relazione tra z e K come tolto.* Sta dicendo la stessa cosa di prima. *È chiaro che la “contraddizione”, qui, ha un significato diverso da quello della contraddizione che conviene al concetto astratto della posizione di z. La contraddizione non è infatti qui autocontraddizione – l’intrinseco contraddirsi di un unico termine –…* Che è poi quello che lui alla fine cerca: l’autocontraddizione. Ciò che cercherà di fare adesso sarà di volgere una contraddizione in autocontraddizione. Questo perché solo se elimino l’autocontraddizione allora ho la certezza, l’incontrovertibile. *…ma è la relazione stessa che sussiste tra i due termini “contraddittori”, e cioè tra z e K…* C’è una contraddizione ma non un’autocontraddizione, non è una contraddizione intrinseca in z. *…(che sono quei contraddittori in cui la contraddittorietà è determinata come contrarietà).* Infatti, z e K li ha posti come contrari: z e non-z, sono contrari, logicamente si intende così. *La contraddizione essenziale, di continuo intravista dallo Hegel, è dunque la stessa implicazione essenziale che sussiste tra z e K (o, in generale, tra un significato e l’orizzonte semantico che lo oltrepassa)…* Un significato è l’orizzonte semantico che lo oltrepassa: se io pongo un significato, è chiaro che questo significato è una determinazione, ma c’è tutto un orizzonte che lo oltrepassa. Torniamo al significante: un significante è lì, ma c’è tutto un orizzonte di significanti che lo oltrepassa, che va oltre questo significante, e che non è quel significante lì. *…per la quale la posizione di z è un immediato passare nella posizione di K come tolto. Ma ecco appunto che la contraddizione essenziale non è un’autocontraddizione: in quanto z non è un passare semplicemente in K, ma è un passare in K come tolto, cioè è passare in nK. Se il passare fosse semplicemente da z a K, z sarebbe posto come un non-z: come quel certo non-z che è K. (Lo speculativo – la contraddizione essenziale – appare in tal modo come toglimento della contraddizione – autocontraddizione – in un duplice senso: in quanto toglie la contraddizione che si produce concependo ciò che non è posizione di z come siffatta posizione;…* Occorre, dice, togliere la contraddizione che si produce e che dice che z è non-z, cioè, che la posizione di z è non-z, che l’apparire di questa cosa non è l’apparire di questa cosa. *E in quanto toglie la contraddizione che si produce concependo la contraddizione essenziale come un semplice passare da z a K, o a k(nz), come non tolto). Dunque z si contradice essenzialmente nel suo altro solo in quanto questo sia posto come il suo altro;…* Qui sta la questione, perché se io pongol’altro da z come l’altro rispetto a z è chiaro che c’è una contraddizione ma non un’autocontraddizione. *…e K è posto come altro da z appunto in quanto z è posto come negazione di K, in quanto cioè la posizione di z implica essenzialmente la posizione di nK. E ciò in cui z si contraddice e si risolve è “più ricco” di z, stante che K, in quanto sintesi di k e di nZ, contiene z (come tolto) e in più il contrario di z.* La questione sta qui: z si contraddice dal suo altro, cioè non-z; quindi, c’è una contraddizione ma non un’autocontraddizione, ma se questo non-z, dice, non è altro che il nK, cioè ciò che è z, allora succede che z, senza nK, comporta non più una contraddizione ma un’autocontraddizione, perché ponendo z senza nK non pongo z, in quanto nK è z. A questo punto, quindi, non c’è più, dice Severino, il contraddirsi di opposti, di contrari, ma c’è un’autocontraddizione; cioè, ha ridotto la contraddizione fra contrari, tra z e non-z, in un’autocontraddizione. Siamo a pag. 392, paragrafo 11, *Limiti del contributo dello Hegel alla determinazione della struttura delle negazioni del fondamento*. *a) Il toglimento della contraddizione prodotta dal concetto astratto della posizione astratta di z presuppone il costituirsi della contraddizione, e questa presuppone a sua volta ciò che la produce, ossia il concetto astratto della posizione astratta di z.* È quello che dicevamo prima: se considero la posizione astratta di z mi trovo in una contraddizione. Che cosa toglie la contraddizione? Il concreto, e cioè la posizione di z considerata come implicante necessariamente la posizione di nK. *Questa posizione costituisce pertanto, in quanto astrattamente concepita, il cominciamento o l’inizio del “processo” in cui consiste il toglimento della contraddizione;…* È quello che ci diceva quando, qualche pagina prima, parlava dei tre momenti, tesi, antitesi e sintesi: *momento dell’intelletto astratto, ossia del concetto astratto della posizione di z non implicate la posizione di nK.* Questo è il cominciamento, cioè la posizione: io pongo questo, lo pongo e, quindi, non c’è la sua contraddizione, non c’è niente. Però, ponendo questo, se non pongo anche il suo contrario e compio poi l’*Aufhebung*, il porre questa cosa è autocontraddittoria, perché non ho tolto la sua negazione, quindi, permane accanto alla posizione anche la sua contraria. Questo è il cominciamento, si parte da lì, dall’astratto. Aveva già detto che si parte dall’astratto e non dal concreto. Il concreto è qualche cosa che interviene necessariamente quando qualcosa appare, ma perché appaia occorre che ci siano degli elementi che io astrattamente prendo in considerazione. Riprendendo l’esempio “questa lampada che è sul tavolo”: appare questo concreto perché astrattamente io distinguo la lampada dal tavolo, sennò non apparirebbe niente. Quindi, si parte sempre dall’astratto, da questo cominciamento. *…il toglimento vale come risultato del processo – o, che è il medesimo, il risultato è la stessa implicazione tra z e nK.* Questo è un processo, sta dicendo Severino, non è un qualche cosa di immediato. *Ma poiché il risultato è qui quello stesso che toglie il cominciamento in quanto contraddittorio…* Questo risultato coglie il cominciamento. Cos’è il cominciamento? È la tesi, il porre qualcosa. Questo processo toglie il cominciamento, lo toglie ponendolo come autocontraddittorio: se non c’è la sua negazione in quanto tolta, questo cominciamento, questa tesi, questa posizione è autocontraddittoria. In realtà, pongo qualcosa che, di fatto, non potrei porre. *…il risultato non è un “fondato”, ma è un immediato risultare.* Finché lo pongo come contraddittorio questo risultato non è un fondato. *Il processo in cui consiste il toglimento della contraddittorietà del concetto astratto della posizione astratta di z…* Cioè, del cominciamento: io pongo questa cosa. *…è dunque, come è già stato osservato, struttura interna dell’immediatezza. O il cominciamento è il primo, la contraddizione il secondo, l’implicazione tra z e nK il terzo, semplicemente nel senso che questo terzo è in relazione al toglimento di quella contraddittorietà; e in questo senso è un risultato.* Alla fine il risultato non è altro che il porre qualche cosa che, di fatto, non posso porre; posso porlo a condizione di porre la sua contraria e toglierla. Quindi, il porre qualche cosa è il risultato, questo cominciamento, il primo. Questa è un po' l’architettura della Fenomenologia dello spirito, e cioè il cominciamento è il risultato di un processo. Vedete che c’è una sorta di circolo ermeneutico, lo stesso circolo di cui parlava anche Peirce - la Primità senza la Terzità non c’è - è la stessa cosa. Non so se Peirce avesse letto Hegel. Ci sta dicendo, quindi, che il cominciamento è un risultato. Il fatto che io ponga qualcosa, questa immediatezza, è un risultato. Cosa che è notevole, perché che cosa ci fa capire qui Severino, che poi di fatto è Hegel? Che il primo passo non c’è senza il secondo, il quale non c’è senza il terzo. Ricordate il boccio, il fiore, il frutto? È un po’ la stessa cosa. Senza il frutto, ci sta dicendo, non c’è neanche il boccio, perché il destino del boccio è di essere fiore e di essere frutto; se non c’è il frutto, il boccio non è niente. Anche se lo fa Hegel, magari questo non è l’esempio migliore, comunque… *(È chiaro poi che l’implicazione tra z e nK è quello stesso per cui la contraddittorietà del cominciamento è tolta…* z è il cominciamento, nK è l’antitesi che viene tolta, quindi, questo cominciamento è contraddittorio. *…solo in quanto essa implicazione sia concretamente intesa da un lato come (z=nK)=(nk=z), e dall’altro lato come individuazione dell’universale dell’incontraddittorietà.* Ci ha mostrato qui quali sono i tre momenti fondamentali di tutta l’opera di Hegel, tesi, antitesi e sintesi, come, di fatto, per porre qualche cosa io debba eliminare il suo contrario, cioè ciò che questa cosa non è, e a questo punto produco una relazione tra questo qualche cosa e ciò che questo qualche cosa non è, in quanto tolto. A questo punto, quindi, ho posto qualche cosa, sennò di fatto non l’ho posto, cioè, l’ho posto ma non posso porlo finché non tolgo la contraddizione. Soltanto quando tolgo la contraddizione ho il concreto, e cioè non ho più due termini astratti contraddittori ma ho il concreto, e cioè un’affermazione incontraddittoria. Siamo a pag. 394. *c) Il concreto svolgimento della Logica hegeliana intende mostrare la necessità che ogni determinazione logica complessa (*ogni proposizione*) sia o un orizzonte posizionale costituito dalla negazione determinata in cui si contraddice la determinatezza astrattamente assunta…* O una determinazione costituita dal fatto che ho eliminato la sua contraria. *…o un orizzonte posizionale costituito dalla sintesi concreta di determinazioni contrarie.* Sintesi concreta vuol dire che prendo z e nK come concreto ma questo può essere accostato a un’altra determinazione concreta differente o contraria. *In altri termini, ogni determinazione logica complessa* *sarebbe o un momento dialettico, o un momento speculativo. E, come è noto, nel senso che la stessa implicazione risultante dal toglimento della contraddizione provocata dall’assunzione astratta del semplice, si contraddice – qualora sia assunta astrattamente (e dovendo, per Hegel, essere a sua volta assunta astrattamente) – nella sua negazione determinata;…* Qui si riferisce più propriamente a Hegel, e dice *la stessa implicazione risultante dal toglimento della contraddizione provocata dall’assunzione astratta del semplice.* Finché dei termini astrattamente, certo, ho la contraddizione. …*e dovendo, per Hegel, essere a sua volta assunta astrattamente) – nella sua negazione determinata.* Sta dicendo che per Hegel, comunque, ciascuna determinazione deve essere presa astrattamente. È vero, come posso prendere una determinazione se non astrattamente. Quando dico “questa lampada che è sul tavolo” la determinazione riguarda la lampada, come posso prendere questa lampada se non astrattamente? *…e questa contraddizione è tolta in una nuova implicazione, e così via;…* Questo è il processo hegeliano: ciascuna volta c’è un’astrazione, non posso non avere che un’astrazione, ma questa astrazione posso porla solo a condizione di togliere la contraria. Una volta che ho fatto questa operazione mi ritrovo un qualche cosa che a sua volta può essere preso astrattamente, e quindi ricomincia tutto il processo. Per Hegel questo è il processo dialettico *…sino a che per un andamento necessario risulta quell’implicazione che, come totalità concreta, non lascia nulla fuori di sé, in cui possa contraddirsi. Il metodo si fa in tal modo sistema della totalità.* Questa è l’idea di Hegel, cioè, attraverso questo metodo, questo processo, la sintesi a sua volta posso porla come una tesi, la quale avrà un’antitesi, e così via. Questo è il processo dialettico. Quando si conclude questo processo dialettico? Si conclude quanto la totalità è compresa all’interno di questo processo, cioè, non c’è più nulla con cui contraddirsi. Siamo a pag. 398. *c) Lo sviluppo dialettico*… Che è quello che vi ho illustrato prima: tesi, antitesi e una sintesi. Questa sintesi viene a questo punto presa astrattamente, ma in quanto astratta è lei stessa presa in una contraddizione. Questa sintesi ha una sua negazione e, quindi, devo togliere questa sua negazione per produrre un’altra sintesi, e così via. *Lo sviluppo dialettico non si produce solo in relazione alle implicazioni analitiche o sintetiche a priori, ma anche in relazione alle implicazioni sintetiche a posteriori.* Sintetiche a posteriori, cioè, il giudizio dell’esperienza. *Questa estensione rossa è essenzialmente o necessariamente rossa: nel senso che se è possibile progettare questa estensione come non più rossa (onde appunto la connessione tra questa estensione e il suo colore rosso è sintetica a posteriori), ciò che si progetta come non più rosso non è – come altre volte si è avvertito – questa estensione…* Come la lampada. Se io dico che questa che è sul tavolo, ma non c’è più il tavolo, allora questa lampada non è più questa lampada che è sul tavolo. *…ma è una permanenza di questa estensione – permanenza che, proprio perché tale, non è questa estensione in quanto questa: ché altrimenti non si darebbe permanenza, ma identità.* Cioè, questa lampada che è sul tavolo è questa lampada che è sul tavolo. Se io sposto la lampada, questa lampada che è sul tavolo non è più quella lampada lì, è un’altra. *Pertanto, se si concepisce che una posizione di questa estensione, nella quale posizione non sia posto che questa estensione è rossa, sia posizione di questa estensione, si realizza un concetto astratto della posizione astratta di questa estensione.* Se io non considero più questa lampada che è sul tavolo ma la porto da un’altra parte, è chiaro che considero solo l’aspetto astratto: c’è la lampada, il tavolo, tutto quello che volete, ma sono concetti astratti. *La posizione, poi, è astratta, perché ponendo questa estensione senza porre il suo esser rossa si pone soltanto un momento astratto del concreto;…* La lampada è un momento astratto del concreto; il concreto è questa lampada che è su tavolo*. …sì che ciò che è posto non è questa estensione, ma un termine contraddittorio di questa estensione.* Perché ogni volta che io pongo l’astratto, questo astratto che pongo è contraddittorio; è contraddittorio perché, ponendo soltanto l’astratto, tolgo la sua negazione, cioè, tolgo da questa lampada tutto ciò che non è questa lampada, non lo considero. Finché non lo considero, per toglierlo, affermare questa lampada, o questa estensione, è contraddittorio, perché non ho tolto la sua negazione. *E il concetto di questa posizione astratta è astratta, appunto perché intende ciò che non è posizione di questa estensione, come una siffatta posizione.* Se io dico “questa lampada che è sul tavolo”, questa lampada, che è la posizione astratta, se io la tolgo dal tavolo allora la posizione di questa lampada nel concreto non è più la posizione della lampada nel concreto ma è un’altra posizione. Quindi, togliendola, penso questa lampada in una posizione differente, non ha più nulla a che fare con quell’altra cosa. Come dire che ciascuna volta è essenziale intendere come un elemento sia posto concretamente nel dire, nel parlare, nel raccontare. Ciascun elemento è posto concretamente, vale a dire che, se io lo astraggo, questo elemento non è più quell’elemento: questa estensione, se non è rossa, non è più questa estensione; c’è sempre un’estensione ma è un’altra cosa. Il che ci rimanda, propriamente, a ciò che accade quando si ascolta un discorso: ciò che si dice in un discorso è quello che è all’interno del concreto in cui appare, nel suo concreto apparire. Astrarre un elemento da questo concreto apparire, per qualunque motivo, è togliere quell’elemento dal concreto, quindi astrarlo, quindi porlo in una posizione che non è più la posizione in cui era, e di conseguenza cambia il significato. In questo senso ascoltare significa anche cogliere un elemento in quanto concretamente posto in una certa posizione. Ci sono a questo punto delle implicazioni, che riguardano la questione dell’intero, ma di questo intero ne parlerà nel capitolo successivo. L’intero sarebbe l’elemento più tutto ciò che va oltre il significato: l’insieme di queste due cose è l’intero.

6 febbraio 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

Incominciamo stasera a leggere il Capitolo X, che è un capitolo interessante. Riprende ovviamente le cose dette prima ma le riprende in modo più specifico. Il titolo è *La manifestazione dell’intero*: come appare l’intero. L’intero è inteso qui semplicemente come significato, cioè, come una parola, una cosa, le parole sono significati. *a) L’analisi di un significato è posizione di ciò che questo significato è o significa, e non di ciò che è altro dal suo essere o significare;…* Cioè, l’analisi di un significato è l’analisi di quel significato, e non di un altro qualunque. *Se l’analisi di un significato rivelasse ciò che è altro dal significato analizzato, questo sarebbe o significherebbe simpliciter il suo altro:…* Se io analizzo un significato che si rivela significare altro da quel significato che voglio analizzare, allora vuol dire che sto analizzando un altro significato. *D’atra parte, proprio perché ogni significato (ogni essere)…* Potremmo noi aggiungere: ogni essere qualcosa. Se qualcosa è qualcosa è perché è un significato. *…non è il suo altro – proprio perché ad ogni significato conviene L-immediatamente (*Incontraddittoriamente*) ed essenzialmente di non essere il suo altro…* Sta continuando a dire che un significato è quel significato e non un altro. *…l’analisi di ogni significato è rilevamento dell’altro da questo.* Se io analizzo un significato, e mi rendo conto che questo significato non è quell’altro significato, allora l’analisi di questo significato è prendere atto che questo significato non è altro da sé. Quindi, per analizzare il significato devo rilevare ciò che questo significato non è. Il che potrebbe essere un’aporia, e come la leva? Con il solito modo. *L’aporia è immediatamente tolta in quanto, come già si è detto nel capitolo precedente, l’analisi di un significato rileva l’altro da questo appunto come altro, ossia come tolto, negato; sì che ogni significato è o significa il suo altro in quanto appunto è non essere o non significare il suo altro.* Qui dovrebbe essere abbastanza chiaro. È questo che intendeva quando diceva che z è nK, cioè z non è il suo contrario, che abbiamo tolto e che, quindi, non è quella cosa lì. *In generale: se guardando l’essere non si può vedere il non essere…* Io vedo questo ma non vedo tutto ciò che questo non è. *…è invece necessario vedere la negazione del non essere…* Io vedo questa cosa ma non vedo tutto ciò che questa cosa non è, ma è importante vedere che questa cosa non è tutte le altre cose che questa cosa non è. *…o se “essere” non significa “non essere”, significa però, essenzialmente – e immediatamente -, “negazione del non essere”.* Severino la spiega così: essere non significa non essere, però significa essenzialmente e immediatamente negazione del non essere, l’essere è negazione del non essere. Questo lo significa immediatamente. L’essere non è non essere, ma nega immediatamente il non essere, il suo contrario. *Si osservi che come nK vale L-immediatamente come costante di z, ma K vale L-mediatamente come costante di z; così – e con ciò si conferisce al discorso l’ampiezza dovuta – il non essere il proprio altro vale L-immediatamente some costante di ogni significato…* Il non essere altro è la costante di ogni significato; possiamo dire incontraddittoriamente che tutto ciò che non è questo significato è altro da questo significato. A pag. 408. *Sì che la proposizione: “La posizione di ogni significato implica necessariamente la posizione dell’altro da tale significato”…* L’essere e il non essere. L’essere implica il non non essere, cioè la negazione dell’altro da sé. *…è sintetica a priori.* È sintetica a priori nel senso che c’è un’implicazione: qualche cosa implica un’altra cosa, è questa la sintesi a priori. *…mentre la proposizione “La posizione di un qualsiasi significato implica la posizione della negazione dell’altro da tale significato (o la posizione del contraddittorio di quel significato, come tolto)” è analitica.* La prima dice *La posizione di ogni significato implica necessariamente la posizione dell’altro da tale significato* indica la posizione, cioè c’è; nella seconda, invece, dice che ciò che si implica è la negazione *dell’altro da tale significato*, e cioè è come se dicessi che l’essere implica a posizione del non essere. Sarebbe questo il giudizio sintetico a priori: l’essere implica la posizione del non essere. Se, invece, dico che l’essere implica il non non essere, allora in questo caso è immediato, se è essere non è non essere. Nel primo caso dico che implica quest’altra posizione e la lascio lì; nella proposizione analitica tolgo, cioè se è essere non è non essere. *b) Ma ogni significato non implica, come tolta, semplicemente una parte dell’orizzonte del contraddittorio del significato, ma la totalità di questo orizzonte: del significato x non si dice semplicemente che non è questo o quest’altro non-x, ma che non è la totalità del non-x. L’analisi di ogni significato è pertanto manifestazione della totalità. Infatti ogni significato e la totalità del suo altro dividono l’intero.* Come dire: c’è Cesare e poi tutto ciò che Cesare non è, cioè, tutto l’universo tranne Cesare. Tutto questo universo, più Cesare, è l’intero. *D’altra parte, in ogni significato varia l’orizzonte tolto; o se l’analisi di ogni significato ha come esito unico la totalità, in ogni analisi differisce l’orizzonte di ciò che è posto come tolto dal significato considerato.* È chiaro che se io considero questa cosa, allora tutto l’universo sarà tutto tranne questa cosa. Dice poco più avanti *La posizione di un qualsiasi significato implica allora in un duplice senso la posizione dell’intero semantico.* Qui sta dicendo qualcosa di interessante. Ogni significato, qualunque significato, comporta tutti i significati. Ogni significato che interviene, anche il più banale, si porta appresso tutti gli altri significati. Non è una grande novità, l’aveva già detto de Saussure.

*Intervento: È come il mio mondo. Il mio mondo sono tutti i significati…*

Lei si pone come un qualche cosa che non è tutte le altre cose, è un significato che non è tutti gli altri significati. Però, tutti questi altri significati sono presenti. Non sono, come preciserà, immediatamente presenti ma sono presenti, e ci mostrerà il perché devono essere presenti. Devono essere presenti perché esista quell’unico significato che abbiamo preso in considerazione. Questo ovviamente, parlando, ha delle implicazioni, perché ogni volta che dico qualche cosa questo qualche cosa è come se si portasse appresso tutto il linguaggio, non una parte ma tutto. *Da un lato, appunto perché per porre un certo significato x come negazione di tutto ciò che non è questo significato è necessario porre come negata la totalità di ciò che oltrepassa x, e questo assoluto oltrepassamento (in cui è posto sia il significato oltrepassato che l’orizzonte oltrepassante) è lo stesso intero semantico.* L’intero semantico è il linguaggio *in toto*. *(La posizione dell’oltrepassamento assoluto è posizione dell’intero come tale…* Posizione dell’oltrepassamento, cioè, ciò che oltrepassa la x è l’orizzonte totale, vale a dire, non c’è qualche cosa che sia al di là di questo, non c’è un qualche cosa che sia oltre il linguaggio. *…ossia l’intero è posto come assoluto, o il contraddittorio di x è posto come la totalità del contraddittorio). In altri termini, poiché la posizione del significato x come negazione di tutto ciò che non è x, è posizione dell’intero come parzialmente negato,…* È una parte, per quanto grande possa essere è una parte, perché manca la x. *…la posizione di x implica la posizione dell’intero (come tale).* Questa x implica la posizione dell’intero come tale, perché la x, più tutto ciò che la x non è, è il tutto, l‘intero, è il linguaggio. *Per altro lato, il significato “altro da tutto ciò che non è x”, che vale come predicato nella proposizione “x è altro da tutto ciò che non è x” (o “x non è tutto ciò che non è x”), è esso stesso l’intero come parzialmente tolto, sì che la presenza di questo significato implica la presenza dell’intero.* Prendete questa frase *“altro da tutto ciò che non è x”.* Ora, questa frase funziona come predicato in quell’altra che dice *“x è altro da tutto ciò che non è x”.* Sia che la ponga come affermazione sia che la ponga come predicato, questa frase che, in fondo, dice che “x è tutto ciò che non è non x”, in ogni caso tutto questo, indicando ciò che non è la x, è l’intero parziale. Perché questo intero sia tutto occorre che, come di fatto accade, x implichi necessariamente la presenza di tutto ciò che non è x. Mettere insieme queste due cose compone il tutto. Potremmo dire a questo punto che x, più tutto il non x, è il concreto. Se, invece, prendo la x e poi, dall’altra parte, tengo come presenza tutto ciò che non è x, mi trovo di fronte a due astratti, perché non si dà l’uno senza l’altro, la x non c’è senza tutto ciò che x non è. Questo comporta anche una questione. Parlando, io dico qualche cosa, dico un significato, che è quello che è in virtù del fatto che esistano tutti gli altri significati. Sono questi altri significati che fanno esistere quel significato. Quindi, in che modo posso pensare, supporre, che questo significato sia un qualche cosa di diverso da ciò che è, e cioè che, anziché essere un significato, un fatto linguistico, rappresenti qualche cosa che significato non è, cioè la realtà, per esempio? Non posso in nessun modo presupporre che questa cosa, che è un significato, sia ciò che di fatto non è, cioè la realtà: la realtà è una cosa, il significato un’altra e questo significato non viene dalla realtà, viene da altri significati. Questo è un modo per incominciare a intendere che ciò che si dice procede unicamente da ciò che si dice, Freud direbbe da fantasie. Le fantasie non sono altro che racconti, quindi, altri significati; questi altri significati sono la condizione per il manifestarsi di questo significato di cui sto parlando in questo momento. È un altro modo, sottile ma interessante, di porre la questione, e cioè che qualunque parola, qualunque significato, qualunque cosa io approcci è un significato grazie al fatto che è inserita all’interno, a un orizzonte, direbbe Severino, di significati. Vale a dire, questo significato, che sto dando a questa cosa, è tale perché questo significato comporta, escludendoli, tutti gli altri significati, perché sennò non potrei parlare. Se questo significato fosse tutti i significati del mondo non potrei mai parlare. Chiaramente, devo poter distinguere e, quindi, devo separare questo da tutti gli altri significati; devo, cioè, porli, altrimenti questo non esiste, ma in quanto tolti, perché sennò non posso parlare, e se non posso parlare non si pone neanche il problema. Nonostante questo, Severino non giunge mai alla questione del linguaggio in quanto problema; continua a parlarne senza mai cogliere la questione di cui si tratta, e cioè che, di fatto, sta facendo un’analisi accuratissima e articolatissima del funzionamento del linguaggio. Sta dicendo anche che non c’è uscita dal linguaggio perché qualunque significato, cioè qualunque cosa, è quella che è in virtù degli altri significati. Come dire che qualunque cosa è quella che è in virtù di tutte le altre cose, cioè, di tutte le altre parole, perché non c’è una cosa che non sia un significato; se non fosse un significato non sarebbe. *Certamente, l’altro da tutto ciò che non è x, non è l’intero – ma è appunto x –…* Tutto l’intero, senza la x, è parziale, ma tutto questo altro che non è x, che cos’è? È x. L’altro da tutto ciò che non è Teresa è Teresa. *…d’altra parte, affinché l’altro da tutto il non-x sia presente come tale, è necessario che sia presente tanto x quanto la totalità del contraddittorio di x…* Che sia presente sia x sia ciò che x non è, cioè che sia presente il concreto. *(ossia è necessario che sia presente anche la differenza per la quale x non è l’intero), ed è appunto la presenza di questo assoluto oltrepassamento a valere come presenza dell’intero. La presenza di questo assoluto oltrepassamento,* cioè, il fatto che la x comporta tutto ciò che non è x, che sarebbe il suo oltrepassamento: se non è x va oltre. L’intero è l’insieme di queste due cose. *In altri termini, mentre x non è l’orizzonte che lo oltrepassa assolutamente…* Cioè, x non è non-x*. …l’intero è proprio questo assoluto oltrepassamento di x; sì che porre x come negazione dell’orizzonte oltrepassante significa porre l’intero.* Esattamente quello che diceva prima: l’oltrepassamento di x è ovvio che, essendo ciò che x non è, messo insieme a x forma l’intero. *In quanto la posizione dell’intero come parzialmente tolto, implica la posizione dell’intero…* La posizione dell’intero come parzialmente tolto implica la posizione dell’intero. È necessario che ci sia l’intero perché io possa toglierne una parte. *Infatti, se da un lato bisogna dire che ‘intero come parzialmente tolto “include” l’intero…* Per il motivo che ho appena detto, cioè, per potere togliere una parte dell’intero occorre che questa parte che tolgo comprenda l‘intero, nel senso che se non ci fosse l’intero, se non implicasse l’intero, che parte sarebbe, sarebbe parte di che cosa? …*- ma propriamente l’inclusione è qui implicazione -…* Infatti, lo implica, il parziale implica l‘intero, sennò, appunto, sarebbe parte di che cosa? *…per altro lato quest’ultima posizione (l’estremo) è essa includente, in senso proprio, il medio: in quanto ogni contenuto semantico è momento dell’intero semantico.* Questa implicazione implica che cosa? Implica il medio perché, aggiunge, *ogni contenuto semantico è momento dell’intero semantico*. È come se lui stesse dicendo a se stesso: abbiamo appena detto che questa parte, il parziale, implica il tutto, quindi, è incluso, come se il tutto fosse incluso nella parte. *È dunque immediatamente autocontraddittorio … progettare che la posizione di un significato qualsiasi non implichi la posizione dell’intero…* Continua a ripetere sempre la stessa cosa. *d) È chiaro che la proposizione: “La posizione di un qualsiasi significato x implica la posizione dell’intero semantico” è sintetica a priori solo se alla variabile x si conferiscono i valori costituiti dai significati diversi dall’intero semantico (ossia dal semantema infinito). Se x assume il valore “intero semantico” quella proposizione è infatti analitica.* La proposizione *La posizione di un qualsiasi significato x implica la posizione dell’intero semantico* - che è ciò che stiamo continuando a dire: ciascun significato comporta tutti i significati – *è sintetica a priori solo se alla variabile x si conferiscono i valori costituiti dai significati diversi dall’intero semantico,* che è come dire che a questa variabile x io do dei valori determinati. Possiamo dirla così. *La posizione di un qualsiasi significato x*: cosa intendiamo qui con x? Lui dice che basta non attribuire a questa x il significato di essere un intero semantico, cioè di essere l’intero, altrimenti si crea un problema. *Se x assume il valore “intero semantico” quella proposizione è infatti analitica:* perché? Come dire che la posizione di un qualsiasi significato, cioè dell’intero semantico, implica la posizione dell’intero semantico, allora è analitica: la posizione dell’intero semantico è la posizione dell’intero semantico: se a x sostituisco l’intero semantico, continuo a dire la stessa cosa. Introduce qui la questione del semantema infinito. In linguistica per semantema si intende quella parte della parola che costituisce la costante rispetto a tutte le variabili. Per Severino è l’apparire del tutto nell’apparire del parziale. Per esempio, nella parola “comandamento” comanda è il semantema, e poi ci sono tutti i vari morfemi che possono intervenire, le varie forme: comandare, comandamento, comandato, ecc., ma “comanda” è la parte che rimane fissa., il “tutto” a cui che permane in tutte le possibili varianti. Ora, il semantema infinito potete intenderlo come una sorta di semiosi infinita, cioè il fatto che un significato può assumere infinite varianti, può diventare infinite cose. È in questo senso che il semantema è infinito. Appunto per questo, mi sembrava di poterlo associare alla semiosi infinita di Peirce, cioè una produzione infinita di significati, perché se analizzo un significato posso andare avanti all’infinito, non c’è un punto in cui io possa dire “questo è il limite”. *f) Il significato “x” implica il significato “altro da tutto ciò che non è x”, e questo significato implica il semantema infinito.* Perché tutto ciò che non è x che cos’è? Posso cominciare a enumerarlo ma, ogni volta che lo enumero, la mia enumerazione mi porta poi altre cose, e vado avanti all’infinito. Ecco la semiosi infinita, di cui vi dicevo. A pag. 411. *g) Si concluda questo primo gruppo di considerazioni col seguente corollario: poiché l’intero semantico è costante di ogni significato…* Questa è la questione centrale che deve essere ben chiara. L’intero semantico è costante di ogni significato; come dire che costituisce ciò che analiticamente è necessario perché esista un qualunque significato. L’intero semantico è la condizione perché ci sia un qualunque significato. *…se l’intero semantico non è posto come tale, non è posto alcun significato.* Questo è fondamentale. *Se infatti l’intero semantico non è posto, l’esito della posizione del significato x … non può essere la posizione di un significato, poiché qualsiasi significato y, che sia posto nell’esito, può essere posto solo e siano poste le costanti che L-immediatamente gli convengono, e quindi solo se sia posto il tolto orizzonte della totalità del contraddittorio di y; ma poiché la posizione di questa costante immediata implica essenzialmente, come si è visto, la posizione dell’intero semantico, se quest’ultimo non è posto, non può essere posta nemmeno quella costante immediata, e quindi nemmeno il qualsiasi significato y che dovrebbe comparire nell’esito di quella posizione astratta di x. L’esito di questa posizione astratta è dunque posizionalmente nullo.* Sta precisando per benino le varie cose. Sta dicendo fondamentalmente che se l’intero semantico è la costante di ogni significato, allora se io non pongo tutto questo intero semantico non pongo neanche la x e nemmeno altri significati che appartengono alla x, come la y, per esempio. Posso astrarre una y da x, ma se non pongo l’intero semantico, la y non è nulla. Sarebbe come dire, in un certo senso, che ogni volta che apro bocca mi trascino appresso il linguaggio da quando esiste. *In altri termini: la posizione di un significato x, la quale non sia posizione delle costanti di questo significato, ha come esito un termine contraddittorio di x.* Questa x, senza tutto ciò che non è x, è contraddittorio; è come porre l’essere senza porre, e togliere, il non essere. *La totalità del non-x conviene o è predicata L-immediatamente, come negata, di x…* Tutto ciò che x non è, è L-immediatamente, cioè incontraddittoriamente negato in quanto non-x. *…ossia vale L-immediatamente come costante di x.* Tutto ciò che non è x è la costante di x. Quando io dico qualche cosa, tutto ciò che non dico, ma che c’è in questo qualche cosa che dico, è una costante di ciò che sto dicendo, è ciò che lo rende quello che è. *Inoltre, il campo semantico costituito da tale costante è essenzialmente e L-immediatamente implicante il semantema infinito.* Ciò che è immediatamente, incontraddittoriamente, presente, cioè ciò che ho posto per poterlo togliere, è essenzialmente e incontraddittoriamente implicante il semantema infinito, implica cioè una quantità infinita di cose che non sono immediatamente presenti. Pensate al linguaggio: io dico una cosa; questa cosa si porta appresso tutta la sua storia, si porta appresso il motivo per cui l’ho detta, si porta appresso ciò che mi fa pensare mentre la dico, si porta appresso una quantità infinita di cose, ed è tutto in questa cosa che sto dicendo. Il semantema infinito: c’è una produzione infinita di variabili possibili. Il semantema dice che c’è una parte che rimane, alla quale si possono aggiungere infinite cose. *Sì che, se questo non è posto, allorché si intende porre x non può essere postala costante L-immediata di x, e quindi non è posto nemmeno x.* Se io voglio porre x ma non pongo anche ciò che è costante di x, cioè tutto ciò che non è x, non pongo neanche la x. A pag. 413, paragrafo 3, *La totalità dell’immediato e l’intero semantico*. La totalità dell’immediato è il significato così come appare, cioè la cosa così come appare. L’intero semantico a questo punto è, ovviamente, la cosa così come mi appare e ciò che non mi appare ma che è la condizione perché questa cosa mi appaia. *a) Dire che ogni significato implica l’intero semantico equivale a dire – stante che i significati immediatamente noti sono i significati appartenenti a quell’originario significare che è appunto la totalità dell’immediato -…* Dire che ogni significato implica l’intero semantico equivale a dire… *che il significato originario è la stessa apertura originaria dell’intero semantico, ossia che l’intero è l’immediato (è immediatamente presente).* Qui ci dice una cosa che prima non diceva. Infatti, dice: è immediatamente presente. Sembrava che ciò che era immediatamente presente fosse il significato che ho di fronte, F-immediatamente, cioè il fenomeno che mi appare. Sta dicendo, invece, un’altra cosa, dice *il significato originario è la stessa apertura originaria dell’intero semantico, ossia che l’intero è l’immediato.* L’intero, quindi, sia la x sia ciò che la x non è, è l’immediato, in quanto è struttura originaria. La struttura originaria è quella struttura che si pone come incontraddittoria, cioè l’incontraddittorietà dell’intero semantico *è la stessa apertura originaria dell’intero semantico,* l’apertura di questo intero semantico, ma questa apertura che cos’è? Ci sta dicendo che non è altro che la sua immediatezza; l’intero semantico si mostra come immediato in ciò che appare. *Se l’apertura dell’intero non si realizza come struttura originaria, essa dà luogo a un piano posizionale – la coscienza prefilosofica …* La coscienza prefilosofica sarebbe il modo di pensare che non si fa carico dei problemi ma li risolve con i miti, con le storie. *…che si lascia accanto la sua negazione, e pertanto è un’infondatezza.* Ecco perché dice che si manifesta tutto quanto, perché se non si manifestasse sarebbe un’affermazione prefilosofica. L’intero è x insieme a ciò che la oltrepassa; tutto questo, dice, deve essere immediato, perché se non lo fosse allora la x si lascerebbe il suo contraddittorio come non tolto, ma lo lascerebbe lì. *In quanto invece l’intero si apre come struttura originaria, il significato è tenuto fermo, ossia è salvato dalla negazione: il filosofare è l’apertura autentica del significato. b) Ma la F-immediatezza dell’intero…* Cioè, l’apparire dell’intero*. …significa forse che il concetto di un significato o di un essere non appartenente alla totalità dell’essere immediatamente presente è concetto autocontraddittorio, e che questa autocontraddittorietà è immediatamente rilevata?* Questa è la domanda che si fa. A questo punto ha posto l’immediatezza dell’intero. Sta dicendo: l’intero è ciò che si mostra immediatamente, ma questo *significa forse che il concetto di un significato o di un essere non appartenente alla totalità dell’essere immediatamente presente è concetto autocontraddittorio?* Se io dico che la totalità è immediatamente presente, allora, se affermo che c’è un significato che non è immediatamente presente, questa cosa si contraddice. *La risposta è affidata alla stessa struttura dell’immediato, la quale non solo è il manifestarsi dell’immediato come non includente l’autocontraddittorietà…* Quindi, l’immediato è incontraddittorio, ciò che mi si mostra è incontraddittorio, se mi si mostra mi si mostra così com’è e non in un altro modo – in questo senso è incontraddittorio. *…è anche affermazione L-immediata che l’intero oltrepassa la totalità del F-immediato.* Abbiamo visto che l’intero va oltre ciò che appare e, quindi, oltrepassa anche la totalità del L-immediato nella misura in cui anche l’affermazione L-immediata di quell’oltrepassamento è F-immediata. *Limitiamoci qui a quel primo lato, e cioè alla non immediatezza dell’autocontraddittorietà di quel concetto…* Qual è l’autocontraddittorietà immediata? Il fatto che io ho posto l’intero, la x e tutto ciò che la oltrepassa, ma possono esserci anche altri significati, per cui questa incontraddittorietà dell’intero può essere non immediatamente rilevata, perché posso non accorgermi che c’è qualche altra cosa. A pag. 416. *c) L’intero semantico è dunque, da un lato, immediatamente presente.* L’intero semantico, cioè la x e tutto ciò che la x non è, ciò che la oltrepassa. *Per questo lato l’originario è insieme il conclusivo o il definitivo; ogni sviluppo, ogni scoperta dell’uomo dovendosi porre come interna determinazione dell’apertura originaria dell’essere.* Questo l’ha preso da Heidegger: qualunque cosa l’uomo faccia comporta questa apertura, questo aprirsi di un qualunque significato a un semantema infinito, potremmo dire. *Ma, per altro lato, che l’intero sia immediatamente presente è, proprio dal punto di vista della strutturazione concreta dell’immediatezza, L-immediatamente negato.* È un po’ la questione della contraddizione C: questo tutto c’è, però non è tutto immediatamente presente; si tratta allora di trovare ciò che consenta di potere affermare che, nonostante questo intero non sia tutto immediatamente presente, non è autocontraddittorio. Questo è l’obiettivo, perché se è autocontraddittorio allora crolla tutto. *(Si tenga sempre presente che l’esposizione non è ancora pervenuta all’accertamento di questa L-immediatezza). La contraddizione è immediatamente tolta ponendo che l’intero semantico è immediatamente presente come significato formale, e cioè come “intero semantico”…* Qui lui la risolve così, ponendo la distinzione tra intero formale e intero concreto. Qui si potrebbe anche discutere la questione perché l’intero formale è certamente fatto della struttura della proposizione, per così dire; manca, rispetto al concreto, il riferimento preciso a qualche cosa, cioè, manca il contenuto vero e proprio, il contenuto semantico. Per esempio, se dico “se a allora b”, questo è un aspetto formale della cosa ma non c’è nessun contenuto: a e b possono essere qualunque cosa. Dice *l’intero semantico è immediatamente presente come significato formale*, sottolinea il come ma di fatto non è un intero semantico, è solo la forma. *Sì che l’affermazione che l’intero oltrepassa la totalità del F-immediato…* L’intero oltrepassa la totalità di ciò che appare. *…non riguarda questo significato formale come tale, ma il rapporto tra il significato originario – tra il concreto contenuto semantico immediatamente presente – e l’assoluto contenuto semantico cui allude, o cui si riferisce quel significato formale.* Dice: *l’affermazione che l’intero oltrepassa la totalità del F-immediato,* di ciò che appare, *non riguarda questo significato formale come tale,* sennò sarebbe autocontraddittorio, *ma il rapporto tra il significato originario – tra il concreto contenuto semantico immediatamente presente – e l’assoluto contenuto semantico cui allude.* Quindi, abbiamo un concreto contenuto semantico e un assoluto contenuto semantico, che è ciò a cui si riferisce il significato formale. L’assoluto contenuto semantico sarebbe: “se a allora b”; il concreto è ciò a cui “se a allora b” si riferisce. *Sì che l’intero semantico è immediatamente presente solo come significato formale – nonostante questa formalità sia immediatamente determinata dal significato originario: questa determinazione originaria è infatti solo un momento della determinazione assoluta – ed è appunto perché questa assoluta determinazione non è presente che si dice che l’intero è presente solo come significato formale. La determinazione assoluta non è presente appunto perché una dimensione dell’essere oltrepassa la dimensione dell’essere F-immediato.* Sta dicendo che questa determinazione originaria, quella formale, è solo un momento della determinazione concreta. Dice che *è appunto perché questa assoluta determinazione non è presente che si dice che l’intero è presente solo come significato formale.* È presente questa determinazione solo in modo formale: io determino l’intero formalmente. Quando io penso l’intero, e dico l’intero, lo determino formalmente, non gli do nessun contenuto concreto. Quindi, se io distinguo l‘intero come significato formale dall’intero come significato concreto, ecco che allora “risolvo” la contraddizione, perché a questo punto dico che, sì, l’intero formalmente inteso non contiene tutto o, meglio, potremmo dire che l’intero, formalmente inteso, non mostra tutto; mentre, se io dicessi l’intero, concretamente inteso, dovrebbe mostrare tutto, cioè tutti i significati. Io dico un significato; se questo significato lo prendiamo formalmente è un significato che ha dei riferimenti, posso dire che questi riferimenti sono infiniti, ma concretamente, se io chiedessi quali sono questi riferimenti infiniti, mi troverei in difficoltà. Allora potrei dire che concretamente l’intero, ciò che mi si mostra, questo significato formale, non è propriamente l’intero, perché non contiene tutto ciò che significa o lo contiene solo formalmente, idealmente, ma non concretamente. Però, se io tengo distinte queste due cose, intero formale e intero concreto, ecco che allora posso affermare che l’intero formale comprende tutto, senza che tutto mi si mostri. Ho detto “intero”; finché nessuno mi chiede cosa c’è dentro questo intero va bene; se, invece, qualcuno mi chiedesse “c’è tutto, ma tutto cosa?”, posso rispondere “c’è questo, poi questo, poi quest’altro, ecc.”, mi troverei di fronte al fatto che non potrò mai concludere questa cosa. *…quella dimensione oltrepassante è presente quanto alla sua forma, ma non quanto al suo contenuto concreto.* La forma oltrepassante, cioè, tutto che x non è. *Sì che l’intero è presente come significato formale appunto in quanto l’essere oltrepassante è presente come significato formale.* Tutto questo oltrepassante è formale. Cosa c’è oltre a x? C’è tutto ciò che x non è. Questo intero, che x non è, è presente come significato formale. *d) La distinzione di forma e contenuto del significato è dunque toglimento immediato dell’autocontraddittorietà dell’affermazione che la totalità del F-immediato non l’intero: l’autocontraddittorietà è determinata dal fatto che quella distinzione non è operata, sì che il medesimo termine è, in quanto tale, presente e non presente.* Lui risolve così la questione, dicendo che è questa distinzione il toglimento immediato dell’autocontraddittorietà, che dice che l’affermazione che la totalità di ciò che si mostra, l’F-immediato, non è l’intero. Era questo il problema: che ciò che mi si mostra non è l’intero. … *l’autocontraddittorietà è determinata dal fatto che quella distinzione non è operata,* distinzione tra l’intero formale e l’intero concreto. È vero che tutto ciò che è l’intero formale non si mostra, ma questo è l’intero formale; se io lo distinguo dall’intero concreto non si contraddicono più. È la contraddizione C, in fondo, è il fatto che questo tutto deve comprendere ogni cosa e deve essere incontraddittorio. Però, io ho a che fare solo con cose determinate, cose concrete. Occorre distinguere, dice lui, questo intero, di cui parlo prima, che è la forma dell’intero, l’ideale, dall’intero concreto, che è ciò con cui ho a che fare, con le cose. È una soluzione che lascia abbastanza a desiderare, vedremo poi anche perché, ma in ogni caso è la soluzione che adotta lui, che è poi la soluzione che adotta anche per la contraddizione C: occorre distinguere tra un intero formale e un intero concreto. Però, la distinzione che fa lui è fittizia perché, se ci pensiamo bene, cosa lo autorizza, di fatto, a fare questa distinzione? È come se esistessero veramente un intero formale e un intero concreto, ma semplicemente attribuisce alla parola “intero” un significato e poi ne attribuisce un altro, non fa nient’altro che questo. Quindi, compie un’operazione linguistica: fino a un certo punto chiamo “intero” in questo modo ma, per un altro verso, lo chiamo in un altro modo. È chiaro che se do significati differenti a queste due cose non sono più in contraddizione. Di fatto, se non operasse questa distinzione si giungerebbe allora a questa considerazione, e cioè che è il linguaggio a essere autocontraddittorio e che non c’è uscita. Io posso anche chiamare le cose in un altro modo, ma rimane il fatto che, affermando una certa cosa, questa cosa, per essere quella che è, deve rinviare ad altro e, quindi, deve essere già un’altra cosa. È questa l’autocontraddittorietà del linguaggio.

13 febbraio 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

In queste ultime cose che dice Severino c’è una sorta di confutazione di ciò che noi andiamo dicendo, adesso vi dico perché. Abbiamo sempre sostenuto che il linguaggio è autocontraddittorio, perché dicendo una cosa ne dico un’altra, cioè, per dire una parola, un significato, per dire che cos’è un significato dovrò dire altri significati rispetto a quello. Cosa direbbe Severino a questo riguardo? Ci direbbe che affermare la contraddittorietà del linguaggio è contraddittorio. Perché? Lui dice che ciò che costituisce il significato, un significato qualunque, è determinato dalle sue costanti e che se non si pongono anche le costanti non si pone neanche quel significato. È come dire che, affermando qualcosa, affermo necessariamente in questo qualcosa anche il suo significato, cioè le sue costanti, i suoi momenti semantici. Ora, è chiaro che anche noi poniamo queste costanti, anche se le chiamiamo in termini diversi, però il passo che fa lui è differente da quello che facciamo noi. Noi diciamo che c’è una relazione tra il significato e le sue costanti (adesso usiamo i suoi termini). Lui dice, invece, che c’è una identità, cioè queste costanti “sono” il significato, perché senza porre queste costanti non posso porre il significato. Il che significa che queste costanti, che costituiscono il significato, non sono altro dal significato, sono il significato stesso. Non sono separate queste due cose, sono lo stesso. È quella cosa che lui formula scrivendo (A=B)=(B=). Quindi, noi diciamo che il linguaggio è autocontraddittorio, ma per Severino non lo è. Per lui non c’è la contraddizione perché ciò a cui la parola rinvia è la stessa parola, è la parola stessa, perché se non avesse le costanti, di cui è fatta, non ci sarebbe neanche questa parola. Questo comporta che, usando le sue parole, progettare, cioè supporre, che il linguaggio sia autocontraddittorio è contraddittorio, nel senso che ciò che una parola è, quindi il suo rinvio ad altro, in questo rinviare ad altro di fatto rinvia a qualcosa che è identico alla parola stessa, e quindi non c’è nessuna contraddizione, il linguaggio non è contraddittorio, quantomeno non per i motivi che abbiamo indicati noi. Quindi, seguendo Severino, è falso, è nullo affermare che il linguaggio è autocontraddittorio. È un’obiezione che ho tratto leggendo Severino e della quale non è così semplice sbarazzarsi. Non che sia necessario sbarazzarsene, non è neanche necessario non sbarazzarsene, ma è comunque qualcosa che dà da pensare. Il fatto di avere posto, come direbbe lui, un progetto, che è quello della contraddittorietà del linguaggio, è contraddittorio. Intanto, diciamo l’aspetto positivo di tutto ciò. In effetti, rileva che la parola, cioè un significato, è tale solo se c’è qualche altra cosa che dice che cos’è, cioè che lo fa esistere in quanto significato, quelle che lui chiama le costanti, momenti semantici. Quindi, c’è la parola, il dire qualcosa, questo qualcosa è qualche cosa in virtù del fatto che rinvia a qualche altra cosa. senza questo rinvio non ci sarebbe neanche questo primo gesto. Questo lo diceva anche Hegel, anche Peirce: senza il rinvio alla Secondità non c’è neanche la Primità, non c’è neanche il primo gesto, perché questo primo gesto è quello che è per via del fatto che rinvia a quell’altro che gli dà il significato che ha. Sarebbe l’inizio, il cominciamento, la parola iniziale, che si dice, si pronuncia, ma che è come se fosse nulla in attesa del significato che la fa esistere per quello che è. I punti deboli dell’argomentazione di Severino riguardano almeno due aspetti. Uno è l’aspetto semantico, perché finché si parla di sintassi va tutto bene, la sintassi non è che l’applicazione di regole, ma quando si parla di semantica le cose si fanno più complesse. L’altro punto, l’altra questione è quella dell’immediato, di ciò che non è mediato. L’immediato, cioè l’apparire di qualche cosa, il concreto. Lui stesso giunge a dire che c’è un problema con l’immediato e il mediato, perché sembra che l’immediato, di fatto, sia mediato, anche se poi risolve a modo suo la questione. Ma la questione non è così semplice. Consideriamo la prima questione. Muoviamo, quindi, da una riflessione intorno alla semantica, dal significato delle cose, cosa le cose vogliono dire. Per Severino sappiamo che il significato originario è la incontraddittorietà, che riguarda sia la F-immediatezza che la L-immediatezza, cioè l’immediato dell’apparire del fenomeno e l’immediato dell’apparire di questo fenomeno in quanto incontraddittorio, cioè quel fenomeno che mi appare non è il fenomeno che non mi appare. Ora, però, possiamo anche considerare il fatto che questa posizione intorno alla semantica, alla quale peraltro lui tenta di ricondurre qualunque posizione, è un po’ più complicata. Quando pongo un significato, dice lui, nel porre quel significato pongo tutte le sue costanti. Ne siamo proprio sicuri? Non nel senso che non ne pongo abbastanza, o magari ne dimentico qualcuna, ma sono davvero costanti di quella cosa, sono davvero quelle cose senza le quali ciò che dico non è. Come dire che di un significato io devo conoscere già, per poterlo porre, tutte le costanti che lo rendono tale. Tutte queste costanti devono già essere implicite in quel significato che io sto utilizzando. Quindi, questo significato è naturalmente tutte le sue costanti, ma la soluzione che Severino prospetta non va così da sé. Lui compie questo gioco di prestigio, per cui tutte queste costanti sono il significato e, quindi, c’è identità, sono lo stesso. È una questione che, quando inizia ad affrontare, affronta molto rapidamente. Erano le prime pagine, quelle in cui per la prima volta poneva quella famosa formulazione, (A=B)=(B=A), per mostrare l’identità. Sì, certo, ma la formula è soltanto un modo per raffigurare un qualche cosa, ma un qualche cosa che deve avere un fondamento argomentativo solido. Il suo discorso è questo: sono lo stesso perché, se non lo fossero, allora non potrei porre neanche il primo elemento. Dicendo che A=B, se pongo solo questo c’era il problema, se ricordate, del soggetto e del predicato, per cui a A=B aggiungeva =(B=A), dove il contenuto della prima parentesi congiunto con la seconda parentesi sarebbero l’identico. Però, di fatto, non c’è un’argomentazione che sostenga una cosa del genere. Dice soltanto che sono l’identico, e poi ci fa la sua figura. Va bene, ma la figura, la formuletta non ci dice niente. Torno a dire: la sua unica argomentazione è che se A e B non fossero l’identico allora nella formula A=B non potrei porre nemmeno la A. Il che potrebbe anche essere ma appare più come escamotage che una vera e propria argomentazione, e cioè io dico che sono identici, perché sennò non potrei porre nemmeno la A. Ma questa non è propriamente un’argomentazione. Perché non potrei porre la A? Mi direbbe che è la B che dice che cos’è la A e, quindi, se non fossero la stessa cosa non ci sarebbe nemmeno la A, ma è sempre la B che dice che cosa è la A, cioè un’altra cosa rispetto ad A. Ma a questo punto ci troviamo di fronte a un problema, cioè sono la stessa cosa ma anche non sono la stessa cosa. Sono la stessa cosa nel senso che io dico che la A senza la B non è la A, perché B è ciò che la A è, ma al tempo stesso ho bisogno di un’altra cosa per dire che cosa è la A, perché se fossero davvero la stessa cosa non ci sarebbe bisogno della B. Quindi, è vero che sono la stessa cosa ma anche non sono la stessa cosa. Se fossero davvero la stessa cosa, non ci sarebbe linguaggio, perché non ci sarebbe la possibilità di spostarsi da una cosa a un’altra, non ci sarebbe quella cosa che Hegel chiama dialettica. quindi, lui non ha torto ma non ha neanche ragione, perché è vero che sono identici ma anche non lo sono, perché se lo fossero non ci sarebbe la possibilità di spostarsi da uno all’altro, non ci sarebbe più spostamento, sarebbero la stessa cosa. Anche se faccio A=A, comunque la seconda A è un’altra cosa rispetto alla prima. Ciò che mi stavo chiedendo è se il funzionamento del linguaggio non consista in questo spostamento necessario che procede dal fatto che, sì, la A è la stessa cosa, è identica a B, ma anche no. È come se per il funzionamento del linguaggio fossero necessarie entrambe queste posizioni, e cioè che ci sia l’identità ma anche l’alterità. Se non ci fosse questa alterità sarebbe tutto bloccato, non ci sarebbe dialettica, non ci sarebbe niente. A questo punto non ci sarebbe neppure la A, perché, e Severino ce lo mostra, senza la B, che ci dice che cosa è la A, non c’è neanche la A, non c’è niente. Lui stesso aveva nelle mani la soluzione, ma non è che l’abbia mancata, è che lui ovviamente doveva seguire un percorso che doveva portarlo doveva voleva lui.

*Intervento: Questo aspetto ha delle implicazioni enormi.*

Questa questione era già *in nuce* in ciò che stiamo dicendo, ma non è mai stata affrontata in modo così diretto. Severino ci sta costringendo a farlo perché sennò eravamo presi in una contradizione senza via d’uscita. Il discorso di Severino è blindato, non dà margini di errore, per cui o si pone la questione direttamente su un aspetto e si mostra che questo aspetto è necessariamente anche qualcosa di differente da ciò che lui pensa che sia, o si accoglie in toto il suo discorso e, allora, non c’è niente da fare. È effettivamente blindato, come dicevo prima, non lascia possibilità di errore. Però, in questo caso dobbiamo dire che se le cose fossero così come dice lui, e cioè che l’identico è l’identico, che le costanti del significato sono l’identico rispetto al significato, se fosse davvero così non ci sarebbe movimento. È anche così, ma non soltanto. È necessario questo movimento dalla A alla B, e perché ci sia movimento occorre che B non sia A, occorre che ci sia questo spostamento perché il linguaggio funzioni, e il linguaggio è questo: è sia l’identità che l’alterità, simultaneamente.

*Intervento: C’è un movimento in avanti, che il passaggio dalla A alla B, ma poi un tornare indietro, nel senso che proprio perché sono passato alla B a quel punto la A è quella che è.*

Ciò che lei ha descritto è la dialettica di Hegel, e cioè questo movimento di andata e ritorno che non è altro che la relazione tra i due, la sintesi. La relazione è questo movimento, ed è questa relazione che a questo punto fa esistere tanto la A quanto la B. La cosa importante in tutto ciò è intendere che non è tanto che Severino elimini il movimento quanto il fatto che lui elimina il divenire, cioè le cose non possono venire dal nulla e tornare nel nulla. Il che potrebbe anche essere ma in questo modo non stiamo dicendo che le cose vengono dal nulla e tornano nel nulla; stiamo dicendo che una cosa, perché sia quella che è deve avere un movimento che la sposta su un’altra cosa, stiamo dicendo che non può rimanere lì ferma nell’identico. Se rimanesse ferma nell’identico non ci sarebbe linguaggio, non ci sarebbe possibilità di procedere oltre; non ci sarebbe neanche la sintesi a questo punto, se tutto è identico. Se il significato è tutte le sue costanti, e cioè sono lo stesso, il che è in parte vero, ma se fosse solo quello allora rimarrebbe tutto bloccato in una sorta di identità. Rimanendo così bloccato non ci sarebbe la possibilità di questo spostamento dalla A alla B, che è quello che consente al linguaggio di funzionare. L’alterità è una cosa complessa perché anche nelle pagine che leggeremo, in effetti, il tentativo di Severino è di togliere l’alterità, cioè di porla e di toglierla, per potere fissare l’identità. Che è poi quella operazione che faceva rispetto all’essere: pongo l’essere e il non essere, ma il non essere lo tolgo perché solo a questa condizione ho l’essere. Certo, occorre ancora rifletterci, però questo incomincia a porre una direzione rispetto al fatto che l’identità e l’alterità sono due facce della stessa cosa. Che è in parte quello che dice Severino, non sto dicendo che Severino è in errore, ma sto dicendo che non è soltanto così, non c’è soltanto questa identità tra il significato e le sue costanti. È necessario che il significato sia posto come alterità rispetto alle sue costanti, e cioè che non siano la stessa cosa: sono la stessa cosa ma anche no. Se non sono la stessa cosa, ecco che allora il significato necessita di altro, e non soltanto di se stesso, per stabilirsi, perché se dico che le costanti sono il significato, ponendo le costanti pongo lo stesso significato in quanto tale. È come se dovessi dire che queste costanti sono altro dal significato, sono anche, altro dal significato. In effetti, non è diverso da ciò che diceva de Saussure: il significante è quello che è in quanto è altro da sé, in quanto è in una relazione differenziale con tutti gli altri significanti. Non è che Severino non ammetta questo, il discorso è più sottile. Lo accoglie, certo, ma tutti questi altri significanti, per Severino, sono posti e poi tolti, e solo a questo punto il significante è quello che è. Qui tutto si gioca sui termini, quindi, in definitiva, sulla semantica. Qui arriviamo alla seconda questione, che è quella semantica, che è complicata perché la semantica non è così facile da maneggiare. Nel senso che quando Severino parla di identità immagina che l’identità sia quello che lui vuole che questo termine sia. Solo a questa condizione tutto funziona, e cioè che quando parla di costanti, quelle costanti abbiano il significato che intende lui, sennò crolla tutto. Lui mostra una semantica inattaccabile, nel senso che una cosa è quella che è se non è il suo contrario; che cosa significa questa cosa? Quello che è, cioè significa il non essere quella cosa che non è. Però, dicendo tutto questo abbiamo utilizzato una serie di termini. Abbiamo la certezza che questi termini significhino esattamente ciò che noi vogliamo che siano? Sì, certo, se lo stabiliamo, lo decidiamo, va bene. Ma a questo punto arriva quella ondata inarrestabile che è il linguaggio, e cioè il fatto che determinare un certo termine in un certo modo è arbitrario, non è necessario. Non è necessario, per esempio, che l’identità sia ciò che Severino dice che sia, perché identità è una parola ed essendo una parola quello che è, in quanto relata con altre parole, questa parola è debitrice di altre parole; queste altre parole intervengono, Severino direbbe come costanti, quelle costanti senza le quali la parola che ho detto non è quella che è. Ma un momento, perché quando parliamo di semantica o di linguaggio, le cose sono più complicate. Come posso essere sicuro che un certo termine abbia quel significato che sto utilizzando? Se ne propongo uno diverso, non sta più in piedi nulla. Quindi, quel termine deve avere quel significato, ma non perché ce l’ha di per sé.

*Intervento: È il toglimento ad essere arbitrario?*

È la questione dell’arbitrarietà del segno. È il segno ad essere arbitrario, ma non è arbitrario che ci sia il segno; questo non è arbitrario. Io non posso isolare il significante da tutto ciò che il significante non è, questo non è arbitrario. Ma che cosa tolgo, questo sì. Quindi, o i termini che usa Severino sono enti di natura, enti metafisici, che sono quello che sono per sé, cioè per se stessi essenti, oppure, se sono parole, allora la questione si altera, perché nessuno al mondo ci garantisce che può farlo, che quella parola significhi soltanto quello. A questo punto, è chiaro che l’obiezione che veniva fatta da Severino al nostro discorso – tramite me, Severino non ha mai detto una cosa del genere – si dissolve. Potremmo dire che Severino ha, sì, ragione se e soltanto se i termini che utilizza significano esattamente quello che lui vuole che significhino. A questo punto, è chiaro che tutto il discoro di Severino prende un’altra piega. Non che sia meno rigoroso, ovviamente, però è un altro modo per accorgerci dei problemi che sorgono nel momento in cui non ci si fa carico che il linguaggio è un problema, problema come cosa da pensare continuamente, non un impiccio. Diventa un impiccio nel momento in cui si vuole stabilire l’identità con assoluta certezza; allora, sì, diventa un impiccio, perché crea dei problemi. È, invece, un problema nell’accezione heideggeriana del termine, e cioè come ciò che è da pensare, ciò che è ancora da pensare. Questa è la più grossa obiezione che possa farsi a Severino: tutto questo discorso che fa, di 550 pagine, sta in piedi perfettamente a condizione che i termini che lui utilizza abbiano quel significato che lui vuole che abbiano, non che hanno, ma che lui vuole che abbiano, che è molto diverso. Potremmo aggiungere: come qualunque discorso. A pag. 417. *a) Si può osservare, a questo punto, che dicendo dell’essere oltrepassante…* L’essere oltrepassante è tutto ciò che dobbiamo porre e togliere perché l’essere sia quello che è, per ottenere l’identità. *…(indichiamo, per comodità, il significato “essere oltrepassante l’essere presente” col simbolo Q) è presente la forma, ma non il contenuto, questo contenuto è d’altronde presente…* Era questo il suo problema, quello del semantema infinito, e cioè il fatto che il semantema infinito è quella cosa che contiene il tutto, ma non presente; il tutto, il concreto, ma non tutto presente, non è tutto qui. *Sì che daccapo si dovrà concludere che, ad un tempo, tale contenuto è presente e non è presente.* È il discorso che si faceva prima rispetto al significante: questo contenuto, cioè tutto ciò che il significante non è, è presente ma anche non è presente; se tutto fosse presente non potremmo parlare perché la parola significherebbe simultaneamente tutte le parole esistenti. *Anche in questo caso l’aporia sorge per l’intervento dell’intelletto astratto. Quando si dice che Q è presente quanto alla forma, ma non quanto al contenuto, si pone una relazione tra Q, posto come significato formale, e Q, posto come significato concreto. Tale relazione è appunto ciò che consente di tener fermo il significato concreto, il contenuto, come non presente:…* Io astraggo il contenuto formale, la forma, ma non il contenuto concreto, ma non tutti i momenti semantici, come direbbe lui. Tengo solo la forma, e la forma di per sé non dice molto. Però, sono in una relazione questa forma e questo contenuto. Infatti, se ci si pensa bene, questa è la questione che poneva già Aristotele: posso astrarre la forma dal contenuto? Idealmente sì, concretamente no. Una forma che non ha nessun contenuto o un contenuto che non ha nessuna forma… *Se quella relazione non è mantenuta, accade che, facendosi a considerare il significato “contenuto concreto di Q”, se ne debba riconoscere la presenza.* Se non ci si rende conto che non c’è forma senza contenuto, allora è possibile un contenuto concreto di Q senza la sua forma. Ma sappiamo che non si dà. *Dove è chiaro che questo riconoscimento avviene – e deve avvenire – solo in quanto non si tien conto che tale riconoscimento è già operato dalla posizione della presenza di Q come significato formale. Infatti, in quanto il significato “contenuto concreto di Q” è presente, è presente come significato formale, e cioè come quello stesso significato formale dal quale si prescinde allorché si considera astrattamente Q posto come significato concreto.* Sta dicendo che porre astrattamente la divisione tra Q come forma e Q inteso come contenuto non si può fare. *Sì che, posta la presenza del significato “contenuto concreto di Q” si dovrà daccapo, in forza del significato stesso di Q, distinguere Q posto come significato formale, da Q posto come significato concreto.* È la stessa cosa che diceva prima, cioè non posso porre l’uno senza l’altro; se pongo uno mi ritrovo a considerare che questa astrazione elimina l’altro, ma l’altro mi è necessario perché ci sia il primo. Se Q ha un significato, vuole dire che ha una forma e un contenuto; è questa la questione. Se io tolgo uno dei due, tolgo il significato di Q, allora tolgo Q. *Obiettare che lo stesso contenuto di Q è presente, non significa dunque altro che ripetere la distinzione tra Q come significato formale e Q come significato concreto. La contraddizione dell’obiezione consiste nel ritenere che la ripetizione sia introduzione di un nuovo elemento: la presenza del contenuto di Q.* Questa relazione non è avulsa dal significato di Q, che è fatto della forma di questa proposizione e dal contenuto di questa proposizione. Il significato di Q non è un’altra cosa rispetto a quei due, sono la stessa cosa. *Se quindi l’aporia vuol concludere dicendo che il contenuto di Q è, ad un tempo, presente e non presente, significa che Q, posto come significato concreto, è e non è considerato in relazione a Q posto come significato formale:…* Quindi, ci sta dicendo, che il significato di Q è presente e non presente al tempo stesso. È presente, per esempio, come significato formale ma non come significato concreto, quindi, non è presente. *In altri termini – e indicando con fQ e con cQ, rispettivamente, Q come significato formale e Q come significato concreto –: affermare che la differenza tra intero e F-immediatezza è L-immediata…* Cioè, affermare che l’apparire di Q come fenomeno è incontraddittorio. *…significa affermare che è L-immediato che cQ non è presente…* È un altro modo per dire che se io pongo il significato di Q soltanto in un modo, anziché in entrambi i modi, non pongo Q, semplicemente. A pag. 419. *Il discorso aporetico si produce perché, ad un tempo, assume e non assume cQ come momento astratto della concretezza semantica costituita da quella implicazione: cQ è assunto come momento astratto, appunto perché è tenuto fermo come non presente…* Cosa che non posso fare, non posso tenerlo fermo come non presente; se non lo tengo presente non c’è neanche Q. Se io astraggo un momento concreto dal momento formale, non ho né l’uno né l’altro. *…ciò può avvenire solo in quanto, come si è detto, cQ non sia più tenuto fermo nella sua relazione a fQ, e cioè sia astrattamente separato dall’implicazione concreta.* Lui direbbe: distinti ma non separati. A pag. 420, paragrafo 5, *Materia e forma dell’intero semantico*. L’intero semantico è la totalità dei significati. *L’intero semantico è sintesi della forma e della materia assoluta del significato. Ma si avverta che la materia assoluta non può valere come un che di distinto dalla forma: in tal caso il semantema “intero semantico” … non sarebbe incluso nella materia assoluta, sì che questa non sarebbe tale.* Qui occorre fermarsi un attimo. Dice *la materia assoluta non può valere come un che di distinto dalla forma*. Se noi separassimo, dice, la materia dalla forma, in tal caso l’intero semantico, questa proposizione, questo semantema, non sarebbe incluso nella materia assoluta. *Se l’insieme* σ**1**, σ**2**, σ**3** … σ**n** *indica tutti i significati, e pertanto è l’assoluta materia semantica…* L’assoluta materia semantica è la totalità assoluta dei significati. *…intendendo la materia come distinta dalla forma la proposizione: “*σ**1**, σ**2**, σ**3** … σ**n***è l’intero semantico” sarebbe autocontraddittoria: appunto perché il predicato – che è la forma dell’intero, o l’intero come significato formale -, come distinto dal soggetto, non potrebbe essere né incluso né identico al soggetto; sì che il soggetto non potrebbe essere l’intero semantico…* L’insieme di tutti i significati del mondo è l’assoluta materia semantica. Se noi distinguiamo la materia dalla forma – tutto questo sempre per dire che non possiamo distinguere la materia dalla forma – se distinguiamo l’assoluto semantico dalla sua forma – la forma è questa proposizione: “σ**1**, σ**2**, σ**3** … σ**n** *è l’intero semantico”* – questa formula, σ**1**, σ**2**, σ**3** … σ**n**, sarebbe autocontraddittoria, perché il predicato, che è la forma dell’intero come significato formale, come distinto dal soggetto non potrebbe essere né incluso né identico al soggetto, perché uno sarebbe il soggetto e l’altro sarebbe il predicato. La forma della proposizione sarebbe il predicato, se tengo fuori questa formula dal concreto, allora questa formula concreta non è più vera, perché io ho tenuto fuori l’altra formula. Non è molto lontano da quello che fa Gödel quando dice: io trascrivo in un certo codice tutte le formule matematiche; però, trascrivo anche quella formula che dice che questa formula non è contenuta all’interno delle formule matematiche. Se, come ha fatto Gödel, dimostro che questa formula, che dice di non essere contenuta all’interno delle formule matematiche, è formulata matematicamente, allora la matematica non può includere questa cosa, perché è autocontraddittoria. Tutto il *corpus mathematicus* include la formula che dice che questa formula non è una formula matematica e, quindi, l’intero matematico non è intero, perché manca questa formula. *Quella proposizione, dunque, non è autocontraddittoria solo in quanto il soggetto è la materia assoluta come sintesi della materia e della forma, e il predicato è la forma, come sintesi a sua volta della forma e della materia; sì che la materia e la forma sono il medesimo, e sono distinti solo come momenti astratti di questa medesimezza, e in quanto così astratti non sono, nessuno dei due, l’intero.* Se io lo divido, tutto questo non è più l’intero, che invece si voleva che fosse. Perché? Perché uno è l’astratto e l’altro il concreto, e questi due non li posso eliminare, apparentemente, per cui questo intero risulta fatto di due cose, e nessuna delle due formulazioni è l’intero, perché quella formale non è quella concreta, e quella concreta non è quella formale.

20 febbraio 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

Volevo partire da una considerazione banale. Banale come quasi tutte le considerazioni, solo che poi, se le si prosegue, si trovano altre cose. La considerazione è questa: gli umani non sanno di essere parlanti. Non lo sanno in una certa accezione, perché se doveste chiedere a qualcuno se sa che sta parlando, questo risponderebbe di sì, ovviamente. Tuttavia, viene da pensare che non sia affatto così perché, se lo sapessero, qualcuno avrebbe incominciato a trarne delle implicazioni, avrebbe incominciato a dedurre delle cose a partire dal fatto che gli umani parlano. Nessuno lo ha mai fatto, nessuno, mai. Tantissimi hanno parlato del linguaggio, sin dai sofisti; tuttavia, nessuno ha mai tratto alcuna implicazione da questa considerazione banalissima, e cioè che gli umani parlano. Gli umani parlano e, quindi, che succede a seguito di ciò? Nessuno si è mai fatto questa domanda. Ho trovato curioso tutto questo. Questi autori che stiamo considerando sono autori validissimi; parlano di linguaggio, come Severino in questo caso, non fanno altro che parlare di linguaggio. Non solo non hanno mai messo propriamente a tema il linguaggio ma non hanno mai posta la questione di cui vi dicevo prima, e cioè che cosa implichi il fatto che gli umani parlano. Sembra la cosa più banale del mondo, e in un certo senso lo è, ma, e quindi? Che cosa ne viene dal fatto che parlino, dal fatto cioè che qualunque cosa approccino, in qualunque modo, per qualunque motivo, questo approccio è inesorabilmente vincolato al linguaggio: un bruco non ha approccio alle cose, gli umani sì, per il solo fatto che parlano, e questo cambia tutto. Ma torno a dirvi un’altra volta: nessuno si è mai posta questa domanda. È una domanda che occorre porsi e, in effetti, tutto ciò che abbiamo fatto, da quando lavoriamo su queste questioni e, quindi, da tanto tempo, non è altro che porre questa questione: gli umani parlano, e quindi? E incominciare a articolare, elaborare e considerare tutte le implicazioni, tutto ciò che ne viene da questo fatto semplicissimo. Anche questo testo che stiamo leggendo, *La struttura originaria*, che è un testo straordinario e quando si incomincia ad apprezzarlo si incomincia a trarne le tantissime cose che Severino ha da offrire, non solo come questioni su cui riflettere, ma come strumenti del pensare, strumenti raffinatissimi, come avrete avuto modo di notare. È un libro straordinario perché pone l’accento sulla questione che a noi interessa: occorre che parlando ciò che dico sia quello che è, cioè non sia non quello che dico. Severino insiste moltissimo su questo, giungendo a fare un passo ulteriore, e cioè ciò che dico occorre, sì, che sia quello che dico, occorre cioè che sia incontrovertibile, non autocontraddittorio, che non sia cioè ciò che non è, ma, perché non sia ciò che non è, che cosa occorre? Perché se ciò che dico non è quello che dico ma è ciò che non dico, allora si crea un problema proprio nel linguaggio, nel suo funzionamento, perché se quello che dico è quello che dico allora posso fare un passo in una qualunque direzione; altrimenti, se quella cosa è quella cosa ma anche ciò che quella cosa non è, sono bloccato, perché non c’è più nessuna direzione da seguire, quella cosa è quella cosa ma anche tutte le altre. Il che è vero in parte, nel senso che implica tutte le altre cose ma le esclude, le deve escludere per potere essere quello che è, cioè per potere essere quella struttura originaria, per usare le sue parole, incontrovertibile, quella struttura che afferma che l’intero è l’intero, che l’essere è l’essere e non è un’altra cosa. Più propriamente, potremmo dire che è quel significato che non è un altro significato, il che è forse più perspicuo. Al punto in cui siamo, qual è il problema in cui incappa Severino? Il suo discorso fin ad ora è stato abbastanza esplicito, cioè lui vuole reperire la struttura originaria, e cioè potere stabilire con certezza che una certa cosa è quella che è. Intento nobilissimo perché se non lo fosse non sarebbe utilizzabile, direbbe Heidegger, cioè non sarebbe utilizzabile dal linguaggio per proseguire, quindi, è necessario che sia quello che è. La sua idea è che, per potere essere quello che è, deve porre la sua contraria e toglierla. Ora, però, il problema che gli si pone è questo: ciascun significato implica tutti gli altri significati, come il significante di De Saussure: se non esistessero tutti gli altri significanti, e cioè se fosse fuori della parola, non sarebbe niente; se è nella parola, allora implica tutti gli altri significati. Quindi, ecco che arriva il problema, perché per potere stabilire un qualche cosa devo porre quello che questo qualche cosa non è e toglierlo, e fin qui tutto bene. Ma con l’intero, con il tutto, come facciamo? Come posso stabilire una certa cosa se questa cosa è debitrice, per la sua stessa esistenza, del tutto? Come faccio per potere togliere questo tutto e, quindi, per confermare quella cosa? Prima devo porlo, ma come faccio a porlo? E, allora, siamo arrivati al punto in cui incomincia a porlo formalmente: pongo il tutto, però, è formale, non è il tutto concreto. E se io pongo il tutto formale, e non il tutto concreto, è come se non lo ponessi perché, di fatto, non sto ponendo nulla. Per potere porre il tutto io devo porre, per usare sempre le sue parole, l’assoluto semantico di questo tutto e, quindi, tutti i significati possibili e immaginabili, presenti, passati e futuri. Operazione complicata, ovviamente. Ma se non lo posso fare, se non posso porre questo tutto, non lo posso togliere, rimane lì, e se rimane lì questa cosa che dico contiene anche ciò che quella cosa non è e, quindi, non la posso utilizzare; non è più, quindi, la struttura originaria e crolla tutto. E, allora, sono costretto a trovare il modo per potere porre questo tutto; anche se sembra impossibile, devo porlo per forza, per poterlo poi togliere, certo, ma devo porlo. Anche quando De Saussure dice che il significante è in una relazione differenziale con tutti gli altri significanti, questi “tutti altri significanti”, questo tutto, è posto in un certo modo, non è che De Saussure ha compilato una lista di tutti gli altri significanti possibili e immaginabili, ovviamente. L’ha posto in modo formale e, pertanto, non l’ha tolto, secondo Severino. Quindi, questo tutto rimane lì, oltrepassa il significato ma non è quel significato; quindi, è la sua negazione e, come sappiamo, questa sua negazione deve essere, certo, posta per poterla togliere, ma se non la posso porre concretamente, come la tolgo? La tolgo formalmente, ma toglierla formalmente è come togliere un’intenzione, un progetto, una supposizione. Uno potrebbe dire a De Saussure “sì, va bene, il significante è debitore di tutti gli altri significanti, ma siamo sicuri? Verifichiamo”. Come facciamo? È lunga la lista di tutti quei significanti che quel significante non è. Questo è il problema che si sta ponendo qui Severino, ed è a questo punto che siamo arrivati. Adesso vediamo come risolve il problema. A pag. 421, paragrafo 6, Nota. *La posizione dell’intero semantico…* L’intero semantico è quel significato più tutto ciò che lo oltrepassa. La posizione è il porre qualcosa: da quel momento è posto, è lì. Potremmo dire, usando le sue parole, categoricamente e non progettualmente, non è un progetto, è proprio posto, come quando dico una cosa, non ho il progetto di dirla, l’ho detta. *La posizione dell’intero semantico come tale implica L-immediatamente la posizione dell’esclusione che l’intero sia oltrepassato da un più ampio orizzonte.* Quindi, per porre l’intero semantico, se questo intero semantico è, allora è incontraddittorio affermare che sia oltrepassato da qualche altra cosa, perché se è l’intero… L’intero non è oltrepassato, altrimenti non sarebbe l’intero. *Se la posizione dell’intero non implicasse la posizione dell’esclusione dell’oltrepassamento dell’intero, questo non sarebbe posto come tale.* Se io non escludo la possibilità o, più propriamente, la posizione dell’oltrepassamento dell’intero, se non la escludo non pongo neanche l’intero, perché l’intero è posto a condizione che io escluda l’oltrepassamento dell’intero, cioè ciò che cosa che va oltre l’intero. *Ma, anche qui, non è da pensare che esso sia, semplicemente, la somma dell’intero, come non inclusivo di quell’esclusione, e di questa esclusione:…* Non è semplicemente che l’intero sia questa esclusione in quanto sottrazione di qualche altra cosa. No, dice, *…se ciò fosse, l’esclusione dell’oltrepassamento dell’intero escluderebbe che l’intero non inclusivo – e perciò oltrepassato dall’esclusione – sia oltrepassato da un orizzonte.* Certo, perché se questo intero lo pongo come qualcosa che ho tolto da qualche altra cosa, vuole dire che c’è un’altra cosa che conteneva l’intero, e quindi questo intero non è più l’intero. *Oltre l’intero, nulla.* Certo, se no non è l’intero. *L’intero è posto solo in quanto è posto che oltre di esso non è nulla, ovvero in quanto l’orizzonte che oltrepassa l’intero è posto come tolto.* Questo oltrepassamento dell’intero non può esserci perché, se ci fosse, l’intero non sarebbe l’intero, e, quindi, questo oltrepassamento deve essere tolto. *Questo orizzonte appartiene pertanto esso stesso, come tolto, all’intero.* Non è qualcosa che si aggiunge, che si toglie, ma appartiene all’intero in quanto tolto. È l’*Aufhebung* di Hegel: l’altro elemento non è che si aggiunge o si sottrae, trapassa in un’altra cosa, diventa quella cosa lì. Direbbe Severino rispetto agli astratti: gli astratti non posso non considerarli come astratti, ma questi astratti fanno parte del concreto; è soltanto un’astrazione l’idea di poterli togliere dal concreto, ma il concreto è l’intero. *Corollario: se la posizione dell’intero come tale implica la posizione del nulla, segue che se il nulla non è posto non è posto nulla…* È un corollario che segue logicamente quello che ha detto prima: se non pongo il nulla, allora non pongo nulla. Devo porre il nulla, cioè l’oltrepassamento dell’intero come tolto; un nulla che non è un’altra cosa che si aggiunge e che si sottrae all’intero, ma è l’intero stesso, fa parte dell’intero stesso. 2) *Ogni significato vale L-immediatamente…* L sarebbe la logica, logicamente-immediatamente, immediato per la logica. Cos’è immediato per la logica? L’incontrovertibilità. Per il fenomeno, invece, la F-immediatezza è l’apparire immediato di ciò che appare. “*Ogni significato vale L-immediatamente come una costante del semantema infinito”; o anche: “Nessun significato può essere una variante del semantema infinito”.* Se fosse una variante allora varia e pertanto potrebbe anche non essere una costante, quindi, potrebbe non appartenere al tutto; e se non appartiene a tutto, è un problema. *Infatti ogni significato appartiene all’essenza del significato “Totalità del significato”.* L’essenza di questa proposizione, che lui mette tra virgolette, “Totalità del significato”, è che qualunque significato appartiene alla totalità del significato, è ovvio. *Nel significato “essere” – che, anche qui, non è da intendere come essere formale, ma come quell’orizzonte semantico che, appunto, continet omnia – è cioè inclusa la totalità dei significati (=degli esseri); ossia ognuno di questi appartiene, nel modo che gli è proprio, all’essenza dell’essere (o dell’intero).* Ogni significato, quindi, appartiene alla totalità dei significati, a questo tutto, a questo intero. *Che ogni significato sia una costante del semantema infinito, è affermato L-immediatamente, ossia ogni significato è L-immediatamente noto come appartenente all’essenza del significato “essere”.* Ogni significato appartiene alla totalità del significato. Qualunque significato io mi trovi a dire appartiene alla totalità dei significati, a questo tutto, a questo intero. Vedete che qui si pone già la questione: io parlo di un significato, però, appartiene alla totalità, ma questa totalità dei significati posso porla solo formalmente, mentre il significato che pongo lo pongo concretamente. Capite, quindi, questa disequazione, dice Severino, tra una cosa e l’altra, che poi porta alla contraddizione C. *…ogni essere è L-immediatamente noto come appartenente all’essenza dell’essere: appunto in quanto di ogni significato si afferma L-immediatamente che è un essere.* La stessa cosa può dirsi del significato: ogni significato appartiene alla totalità dei significati. *Appunto per questa onnicomprensività del semantema infinito…* Il semantema infinito è onnicomprensivo, comprende tutti i significati. *…è necessario affermare che se un significato qualsiasi non è posto, non è posto nemmeno l’intero semantico:…* Perché il semantema infinito, il tutto, l’intero, deve comprendere ogni significato. Se io non pongo anche un solo significato, allora questo non è più l’intero, non è più il semantema infinito, l’assoluto semantico. *…appunto perché un significato è posto solo allorché tutte le costanti del significato sono poste, e ogni significato è costante dell’intero semantico.* Ogni significato è costante dell’intero semantico. Qualunque significato io utilizzi, questo significato è una costante, cioè appartiene necessariamente all’intero semantico. *Pertanto l’affermazione L-immediata della disequazione tra il significato originario e l’assoluta materia semantica importa che l’apertura originaria dell’intero non sia posizione dell’intero, ossia valga soltanto come l’intenzione di questa posizione; sì che la posizione dell’intero, che effettivamente si realizza, è soltanto una posizione astrattamente formale, e ciò che è effettivamente posto non è ciò che si intende porre.* C’è una disequazione tra il significato originario, che io pongo, e l’assoluta materia semantica, perché il significato concreto ce l’ho, mentre l’assoluto semantico posso porlo solo formalmente, non posso fare la lista di tutti i significati del mondo. Questo comporta che l’apertura originaria dell’intero è il porsi dell’intero in relazione al significato che io sto dicendo. Quando dico un significato pongo l’intero dei significati; non posso porre un significato che sia al di fuori della totalità dei significati. Cosa vuole dire questo? Che se io pongo questo intero, di fatto, non lo sto ponendo concretamente; quindi, dico di porre l’intero ma, di fatto, non lo sto ponendo. Sta incominciando a delinearsi il suo problema: come faccio a porre qualcosa? Perché devo porlo e poi toglierlo, certo, ma se non lo pongo rimane lì. Se rimane lì questo significato non è neanche posto perché non è quel significato, perché se fosse quel significato allora sarebbe quel significato che implica tutti gli altri significati, che devo porre per poterli togliere. Se non li pongo, allora questo significato è nulla. *Se l’assoluta materia semantica non è originariamente posta, il significato originario, come posizione dell’intero semantico come tale…* Il significato originario è la posizione dell’intero, esige l’intero, altrimenti non c’è neanche lui. *…pone come l’intero ciò che non lo è appunto perché è soltanto la significanza astrattamente formale dell’intero.* Quindi, dico di porre l’intero, ma non lo pongo. Ecco il significante di De Saussure, che è in relazione differenziale con tutti gli altri significanti. Va bene, sta dicendo Severino, verifichiamolo. Lì mettiamo lì, a uno a uno, e devono essere tutti presenti; solo allora li posso togliere, solo allora il significante è quello che è. Finché non tolgo questo oltrepassamento, quel significante è nullo. *Il significato “intero semantico” si distingue certamente da ogni altro significato che sia determinazione dell’intero; ma, in quanto è tenuto fermo come così distinto, esso vale come una significanza formale dell’intero.* Tenere distinto qualche cosa significa porlo astrattamente. È il concreto ciò che impedisce di distinguere, di separare le cose. Se io lo distinguo, anche se poi, per averci a che fare, non posso che considerarlo astrattamente, però, di fatto, se io lo fisso, lo pongo come astratto, separato dal concreto, lo pongo formalmente, pongo la forma ma non concretamente la cosa. Vi ricordate l’esempio della lampada sul tavolo. È chiaro che io non posso che pensare di riferirmi alla lampada, ma se io mi riferisco alla lampada non mi riferisco a questa lampada che è sul tavolo, perché questa lampada che è sul tavolo è tutto il mondo di cui è fatta. Quindi, se mi riferisco alla lampada non mi riferisco alla lampada che è sul tavolo, cioè non pongo la lampada che è sul tavolo, pongo un’altra cosa, ciò che questa lampada sul tavolo non è e, quindi, si pone la contraddizione. Siamo a pag. 423. *L’intero, come significato formale, è pertanto un significare l’altro da sé, o un riferimento ad altro, ossia al contenuto concreto dell’intero (o, più precisamente, al contenuto concreto dal quale la forma si distingue).* Che è ciò che stavamo dicendo rispetto alla lampada. L’intero, come significato formale, è pertanto un significare l’altro da sé, perché formalmente non è il concreto; quindi, se io mi riferisco a quella lampada e non a quella lampada che è sul tavolo, non mi sto riferendo a quella lampada che è sul tavolo, e, quindi, mi sto riferendo a qualcosa che è altro da sé. *…è questo riferimento ad altro, appunto perché la semplice significanza formale dell’intero semantico non è, come tale, l’intero semantico.* Mi riferisco ad altro perché questa lampada non è questa lampada che è sul tavolo, che è quella che è in relazione al mondo che la fa essere questa lampada che è sul tavolo. *Ma se quell’“altro”, che è il termine del riferimento del significato formale,…* Il significato formale si riferisce a qualche cosa, a un altro, cioè, quando parlo della lampada che è sul tavolo mi riferisco alla lampada ma, riferendomi alla lampada, mi riferisco a qualche cosa che rimanda a qualche cos’altro, cioè a questa lampada che è sul tavolo. *Ma se quell’“altro”, che è il termine del riferimento del significato formale, non è presente…* Se la lampada che è sul tavolo è presente, ma se è l’intero semantico no, è diverso. È chiaro che l’esempio della lampada sul tavolo è più facile: questa lampada, se io la considero, non è questa lampada che è sul tavolo, perché ho astratto e, quindi, va bene, c’è questa lampada che è sul tavolo, ma c’è. Se però parliamo dell’intero semantico diventa un po' più complicato: dove sta? *Ma se quell’“altro”, che è il termine del riferimento del significato formale, non è presente, e se d’altra parte qualcosa come “intero semantico” è ugualmente posto (ma vale come una significanza formale da distinguere dalla significanza formale che compete alla forma in quanto concretamente distinta dal contenuto)…* Qui sta facendo una distinzione tra il formale che appartiene al concreto, perché il concreto comporta anche il formale… Ma se io separo il formale dal concreto non sono più un tutto. Il formale e il concreto posso pensarli anche come qualcosa di unito, che fanno parte del tutto. Se, invece, li separo allora no. … *il riferimento ad altro cade su di sé, ossia il riferimento si realizza senza che si realizzi il termine di riferimento;..* Mi riferisco a questa lampada che è sul tavolo, ma la lampada che è sul tavolo non c’è. E, allora, questa lampada, che ho qui per le mani, a che si riferisce? Non si riferisce più alla lampada che è sul tavolo. È chiaro che qui sta parlando dell’intero, che è più complicato da maneggiare rispetto a una lampada che è sul tavolo. Quindi, questo riferimento a che cosa si riferisce? Si riferisce soltanto a sé, cade su di sé, dice lui, senza potere riferirsi a ciò a cui, di fatto, questo formale, questa forma, si riferisce. Se c’è la forma c’è la sostanza, come diceva Aristotele; se non c’è la sostanza non c’è neanche la forma. È chiaro che posso distinguere ma li distinguo idealmente, perché non posso pensare una forma senza la sostanza e viceversa. *...sì che, come si diceva, ciò che non è l’intero – appunto perché è soltanto un significare astrattamente formale dell’intero – vien posto come l’intero.* Cosa vuole dire che questo significato formale cade su di sé? Non ha nulla a cui riferirsi, per cui questo significato formale ricade su di sé, cioè, si pone come se fosse lui l’intero, ma non lo è. Quindi, pongo intenzionalmente l’intero formale ma, di fatto, non lo pongo; è come volere porre la forma senza la sostanza, si vuole fare qualcosa che non si può fare. Nella nota a pié di pagina dice *…la contraddizione che deriva dal porre il formale come l’intero deve essere tolta…* Questa contraddizione deve essere tolta, perché se io continuo a pensare il formale come l’intero, di fatto, non sto ponendo l’intero. È come il “tutti i significanti” di De Saussure: tutti, certo, ma quali? Devo porre il concreto. Infatti, dice, *…il toglimento di questa contraddizione è infatti, con tale riconoscimento, esso stesso formale, e la contraddizione permane come non tolta nella misura in cui l’assoluta materia semantica non è effettivamente posta.* Se non pongo l’effettiva materia semantica, come faccio a toglierla? Rimane formale, nel senso che penso di porre qualcosa che, in realtà, non sto ponendo, perché questo intero, che io penso formalmente, non è l’intero. La totalità dei significati, per cui quel significato esiste in una relazione differenziale, non c’è. Sta dicendo questo, e ciò che sta dicendo implica questo: è un’idea ma non esiste, perché non la posso porre. Ora, si potrebbe anche dire che non la posso porre sostanzialmente, però occorre tenere conto che stiamo parlando di significati, quindi, di parole, e, pertanto, posso porlo benissimo. A pag. 424*. La contraddizione, che in questo duplice modo si produce, è tolta nel modo seguente. Nessun significato è posto se l’intero semantico, come significato formale, non è posto.* Ci sta dicendo che nessun significato è posto se l’intero semantico, come significato formale, non è posto. Non posso porre nessun significante se non si pone desaussurianamente il formale dell’intero dei significati. Se non pongo questo formale non posso porre neanche il significato. *Se l’intero non è posto come intero, non è posto nulla…* Devo porre questo intero per potere porre qualche cosa; il problema è come faccio a porlo. *In altri termini, ogni significato è posto solo se è posto l’intero semantico; se poi quest’ultimo non è posto concretamente nella sua materia assoluta, e quindi vale come significato formale, anche quel qualsiasi significato posto sarà posto come significato formale, e l’orizzonte semantico che in tal modo verrà a costituirsi sarà l’apertura di una contraddizione.* Quindi, ha mostrata una contraddizione. Se io pongo questa soluzione formalmente, sta dicendo, se questo significato lo pongo all’interno di un intero semantico, anche lui, questo significato, sarà formale, così come ho posto l’intero. Ma se pongo il formale senza porre il concreto, la contraddizione permane, perché io devo porre il concreto, la totalità semantica, devo porla e poi toglierla, e formalmente non lo posso fare. *Porre categoricamente (e non semplicemente progettare) la disequazione tra l’assoluta materia semantica e l’originario significa pertanto porre categoricamente (e non semplicemente progettare) che l’originario è l’apertura originaria della contraddizione.* Se permane questa disequazione tra l’assoluta materia semantica e l’originario, cioè un qualunque significato, allora l’apertura originaria è una contraddizione. È una contraddizione perché questa disequazione tra le due cose non è risolvibile: se non risolvo quella cosa, cioè se non pongo concretamente l’intero semantico, non posso porre neanche quel significato che io ho in animo di porre, non pongo niente. *Ma, insieme, tale posizione categorica è la determinazione del compito dell’originario: il toglimento della contraddizione dedotta. Il compito dell’originario è cioè quello di essere l’intero.* Questo è il compito dell’originario, che è anche il compito di Severino. *Dove è chiaro che il compito è dato appunto dalla necessità di liberare l’originario dalla contraddizione.* Finché permane la contraddizione questo originario è nulla. Finché non pongo ciò che oltrepassa il significato che io sto dicendo, se non lo pongo per toglierlo, non posso dire ciò che quel significato non è. È come se ponessi l’essere senza porre il non non-essere, per cui questo non-essere rimane accanto all’essere, è essere ma anche non-essere e, quindi, è tutto quello che mi pare. Come dicevano i medioevali: *ex falso quodlibet*.

27 febbraio 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

La questione su cui sta riflettendo Severino è che non si può porre un significato senza porre la totalità dei significati. Questo è l’elemento centrale. Quindi, se non pongo un significato, rispetto all’intero, allora non pongo nessun significato. Lui la chiama la steresi posizionale, cioè la mancanza di un significato nella posizione, nel porre. Vale a dire, se non pongo un significato di questo semantema infinito, cioè della totalità dei significati, è come se non ponessi nessun significato. Questo significato, che pongo, posso porlo perché insieme pongo la totalità dei significati. A pag. 425. *c) L’originario deve comunque essere l’intero. Ciò non significa che è autocontraddittorio che non lo sia, ma che, in quanto è L-immediatamente noto che non lo è…* È incontraddittoriamente noto che non è autocontraddittorio. *…è anche noto che l’originario è uno stare in contraddizione; onde esso si libera dalla contraddizione solo con quell’incremento che lo identifica all’intero.* L’originario non è autocontraddittorio soltanto se c’è questo incremento che lo identifica all’intero. È lo stesso discorso che ha sempre fatto, e cioè pongo un elemento, ma se non pongo tutti gli altri, cioè questo incremento, allora non è l’intero. Questa biro non è l’intero; cosa manca perché sia l’intero, cioè il tutto? Manca tutto il resto. *Non è infatti immediatamente contraddittorio che l’originario sia un essere in contraddizione. Dove questo essere in contraddizione, da parte dell’originario, non è determinato, … da ciò che l’originario è…* Non è che l’originario sia di per sé in contraddizione. *…ma dal suo non essere qualcosa (appunto: non essere manifestazione dell’assoluta materia semantica);…* Cioè, del semantema infinito. *…sì che la contraddizione in cui consiste l’originario è tolta non negando l’originario, ma realizzandolo assolutamente: realizzandolo come apertura della totalità concreta.* Quindi, ponendolo come un tutto, aggiungendo tutto ciò che manca. Questa biro non è la totalità; perché possa essere la totalità debbo aggiungere tutto ciò che non è questa biro. *d) Si osservi infine che la contraddizione originaria non può essere tolta col non porre più nulla (annullamento di ogni apertura posizionale); ché anzi, in questo modo, si rinuncia a toglierla: la contraddizione resta cioè eternamente lasciata a sé medesima; ovvero la contraddizione entra sì nel passato (e in questo senso non è più), ma come non tolta.* Il meccanismo è sempre lo stesso, cioè, devo porre qualcosa, che è la negazione di ciò che pongo, e poi toglierla. A pag. 431, paragrafo 11, *Posizione dell’intero e dialettica*. *…il processo dialettico…* Sappiamo cos’è il processo dialettico: pongo un elemento, ma questo elemento è posto insieme a ciò che questo elemento non è. Questi due elementi sono in una relazione e questa relazione, la sintesi, è questo nuovo elemento che è fatto di questi due astratti che diventano un concreto.  *…il processo dialettico è visto nella sua realizzazione più ampia in quanto sia inteso come la dialettica che compete alla posizione astratta di una qualsiasi determinazione finita.* Una posizione astratta: io pongo qualcosa, cioè, lo dico, lo enuncio, ma è astratto, come quando dico il tutto: l’ho posto, l’ho detto, però, astrattamente, non posso mettere qui il tutto concretamente. *Porre un qualsiasi campo semantico finito (tale cioè che non sia l’assoluta materia semantica)…* Campo semantico finito: una qualunque parola. Tenete conto che quando Severino parla di significato intende qualunque cosa, perché qualunque cosa è un significato; se non fosse un significato sarebbe niente. *…senza porre il contesto semantico del campo…* Senza porre il contesto, senza porre ciò che lo fa esistere. *Significa intendere che un termine è il suo contraddittorio.* Perché se non pongo anche tutto ciò che questa cosa non è e la tolgo, rimane quella cosa insieme a tutto ciò che questa cosa non è, rimane non tolta e, quindi, questo termine è contraddittorio perché comprende la sua negazione. *Infatti, in relazione al teorema che ogni significato è costante di ogni altro significato…* Ogni significato è costante di ogni altro significato. Cosa vuole dire che è costante? Vuol dire che la sua assenza comporta una contraddizione. Dire che una certa cosa è costante di un’altra cosa significa dire che se non pongo questa costante, quest’altra cosa non la posso porre perché si contraddice, perché non è quella cosa lì se non metto le sue costanti. *…la posizione cioè di un finito, la quale non sia posizione de contesto – è un porre un piano semantico senza porre tutte le costanti di tale piano.* Cosa vuole dire questo? Che pongo un piano semantico senza porre tutte le sue costanti. Quindi, di fatto, non lo pongo, ne pongo un pezzo, ma questo pezzo non è questo piano semantico. Il piano semantico è quello che è in virtù di tutte le sue costanti. Vedete che insiste sulla questione che per porre un significato, un campo semantico, devo porre le sue costanti, devo porre ciò di cui è fatto. A pag. 433, paragrafo 12, *L’esito della posizione astratta dell’essere formale. Come corollario di quanto precede, è da affermare che l’esito della posizione astratta dell’essere formale…* L’essere formale è l’enunciazione dell’essere, il suo porlo. Dico l’essere senza nessuna determinazione: l’essere è formale. Come posso concretizzarlo se non lo determino? *…l’esito cioè della posizione che non pone altro che quel contenuto semantico assolutamente semplice che è il puro essere – è posizionalmente nullo.* Se dico l’essere ma non dico l’essere qualcosa, ci sta dicendo, non pongo nemmeno l’essere, perché l’essere è essere di qualcosa. *Porre soltanto il semplice significa non porre nulla. Se infatti non è posto altro che il semplice, segue che, in quanto il semantema infinito si distingue dall’essere formale anche in quanto quel semantema sia assunto nella sua valenza formale, il semantema infinito non può essere posto nemmeno come significato formale;…* Porre il semplice significa non porre nulla. Dice così perché se io pongo l’essere semplicemente allora il semantema infinito, cioè tutta la totalità dei significati, che in questi casi viene posta nel suo significato formale… anzi, è sempre formale il semantema infinito, come posso porlo concretamente? Se pongo l’essere come significato semplice, senza una determinazione, non posso porre nemmeno il semantema infinito, nemmeno come significato formale – che tra l’altro è l’unico modo con cui posso porlo – perché non so a che cosa si riferisca questo essere. È come se fosse lì da solo, senza nessun aggancio, senza niente; non posso mettere lì un contesto per cui l’essere possa essere quello che è, perché anche se dico “essere” comunque dicendo quello dico un sacco di cose. Se tolgo tutte queste cose rimane l’essere e, quindi, rimane nulla. È la questione che abbiamo visto mille volte: se un significato, compreso l’essere ovviamente, se è posto senza tutti gli altri significati è nulla. *…la non posizione di questa valenza formale implica che non sia posto nulla.* Che cosa vale questa valenza formale di essere, posta in quel modo? Nulla. *L’esito della posizione astratta del puro essere non è dunque, come vuole lo Hegel, la posizione del nulla, ma il non porre nulla.* Questa posizione formale dell’essere è porre nulla; pertanto, non sto ponendo l’essere, praticamente; è questo che ci dice. Se lo tengo lì, isolato, non posso porre nemmeno il semantema infinito che lo fa esistere in quanto essere e, quindi, è niente. È come se ponessi un significato ma dicendo che questo significato non rinvia a niente. È la stessa cosa: se non rinvia a niente, anche lui è niente. A pag. 434. *Si dovrà allora concludere che se un qualsiasi significato non è posto, non può essere posto nulla.* Se un qualsiasi significato, uno qualsiasi, non è posto, allora non pongo niente. Se insieme a questo significato non è posto anche l’intero semantico dei significati, io non sto ponendo nulla. È una cosa che poi servirà per intendere, per elaborare la questione dell’eterno, ciò che nega il divenire. Lo nega in quanto un elemento è il tutto, e se è il tutto non può contenere la sua assenza, come avviene nel divenire: qualcosa che viene dal nulla… Non può venire dal nulla, perché questo nulla, da cui dovrebbe provenire, comporta che prima questa cosa non c’è e poi c’è. È come dire che l’essere mantiene vicino a sé il non essere, senza toglierlo. Ma se tolgo il non essere, allora questo elemento diventa eterno, perché a questo punto non c’è più il passaggio dal non essere all’essere, perché questo non essere è stato tolto. Sta tutta qui la questione di Severino intorno al divenire. Il non essere, nel divenire, permane a fianco dell’essere, come qualcosa da cui l’essere procede, per cui deve tenerlo lì. Se, invece, lo tolgo, allora l’essere diventa eterno, perché non c’è un momento in cui non c’è; all’essere ho messo vicino il non non essere e poi l’ho tolto, per cui rimane l’essere e basta. Parmenide, tanto per dirne uno, ma uno appropriato, essendo lui che ha posto per primo la cosa. *conclusione doppiamente aporetica, perché da un lato è immediatamente presente una molteplicità di orizzonti posizionali passati non includenti una certa quantità semantica – ossia l’essere immediatamente presente è presente come sviluppo, incremento –…* Sta riprendendo quello che diceva prima: se un qualsiasi significato non è posto, non è posto nulla. Però, dice, *è immediatamente presente una molteplicità di orizzonti posizionali passati,* e quindi non ci sono più. Se non ci sono più vuole dire che allora la cosa che è presente adesso, se deve tenere conto degli orizzonti posizionali passati, vuole dire che viene da questi orizzonti, ché non li ho tolti, sono lì, a fianco. Che è ciò che mostra l’esperienza, peraltro: l’esperienza mi dice che le cose divengono, perché basta che sposti una mano che tutto il mondo è divenuto un’altra cosa. C’è tutto il mondo, con la mia mano messa così, e poi c’è tutto il mondo con la mia mano messa cosà: il mondo è cambiato, non è più quello di prima. Questa è l’esperienza che mi dice che le cose cambiano. *…dall’altro lato si viene a escludere la disequazione tra significato originario e assoluta materia semantica (perché se questa non fosse posta non potrebbe essere posto nemmeno l’originario), mentre, sopra, tale disequazione era stata data come L-immediatamente affermata.* Dice che da una parte c’è il vedere che ci sono modificazioni passate che permangono, dall’altra, dice, si viene in questo modo a escludere questa disequazione immediata tra l’immediato presente e l’assoluta materia semantica, il semantema infinito. Questo non è più nell’esperienza ma, lo dirà adesso, è nel logo, nella ragione. *In altri termini, si produce una situazione aporetica, perché viene rilevata un’opposizione tra logo e esperienza: il logo, rappresentato qui dal principio dialettico dell’implicazione posizionale tra un significato e le sue costanti;…* Tra un significato e tutte le cose che questo significato comporta. Sta dicendo semplicemente che c’è questa disequazione tra il fatto che una parola, per potere dirsi, necessita di tutte le altre parole e che, quindi, questa parola è quella che è in quanto tutte le altre le ho tolte (questo dice il logo), ma al tempo stesso questa cosa, che è quella che è, per esperienza vedo che muta nel tempo per via di passati orizzonti semantici, che non sono più presenti ma che sono stati, in qualche modo sono ancora lì, a fianco. *(L’esperienza del divenire è esperienza della variazione del contenuto:…* È il contenuto, cioè il significato, ciò che una certa cosa vuole dire, che nel divenire muta. Un’immagina cambia, ma cambia il contenuto, non la forma, cambia ciò che per me significa quella cosa. *…sono immediatamente presenti campi posizionali passati che non includono una certa quantità semantica, e che sono passati appunto per il sopraggiungere di questa quantità.* Questa è l’esperienza del divenire, che è un’esperienza di variazione del contenuto, cioè, sono immediatamente presenti campi posizionali passati, sono presenti: io mi vedo come una volta, mi vedo come sono adesso. Il campo posizionale di me ventenne è passato, però, dice, è ancora lì, lo vedo; quindi, posso per esperienza cogliere questa variazione nel contenuto, tra me che fui e me che sono. Andiamo a pag. 444. Qui pone delle questioni interessanti. Parla del campo persintattico. Adesso dirà anche che cos’è per lui. *Il teorema che afferma: “Ogni significato è costante di ogni altro significato” è dunque da intendere nel senso che di ogni significato si può dire che esso è per lo meno costante non sintattica di ogni altro significato.* La costante sintattica è la costante che deve esserci necessariamente, perché se non ci fosse non ci sarebbe neanche ciò di cui è costante. Non sintattica vuol dire che non necessariamente, se manca questa costante, non posso porre quel significato. *Il semantema infinito è invece costante di ogni significato, come costante sintattica di ogni significato.* Il semantema infinito è la costante, quello che non può non esserci. Lo ha detto prima: *“Ogni significato è costante di ogni altro significato”*. Quindi, il semantema infinito, che è ciò per cui ogni significato è quello che è – ogni significato è quello che è per via del fatto che tutti gli altri significati sono stati posti e tolti –, è la costante sintattica di ogni significato, cioè non può non esserci. *I significati che valgono come costanti sintattiche di ogni significato possono essere chiamati “costanti sintattiche illimitate” o “costanti persintattiche”;…* La costante persintattica è quella che deve esserci necessariamente. *…mentre i significati che valgono come costanti sintattiche di uno solo o di qualche significato possono essere chiamati “costanti sintattiche limitate” o, semplicemente, costanti sintattiche.* Distingue tra una posizione universale dove, se io parlo dell’intero, è necessario che ci sia un campo persintattico, e cioè che ci siano delle costanti senza le quali io non posso porre l’intero. Se, invece, parlo di altre cose, non universali, allora, sì, posso porre un qualche cosa senza porre tutte e sue costanti. Naturalmente, posso porre qualcosa senza porre le sue costanti ma, comunque, ci deve essere sempre un modo di porre la questione in termini universali. Il discorso di Severino non transige: se non posso tutte le costanti, non posso porre neanche quel significato. *segue, da quanto si è detto, che tutti quei significati che valgono come costanti sintattiche di ogni significato, sono tali che la loro non posizione implica l’annullamento posizionale di ogni orizzonte semantico.* Se non ci sono non c’è neanche il significato che io voglio porre. È un discorso che non potrebbe farsi rispetto alle varianti: una variante può anche non esserci, però sappiamo che Severino riconduce le varianti a delle costanti. *…da un lato tutti i significati che valgono come costanti sintattiche del semantema infinito sono costanti persintattiche…* Devono esserci necessariamente. *…dall’altro lato vi sono significati – come ad es. “essere” (essere formale) – che si fanno affermare per se stessi (o anche per se stessi) come costanti persintattiche. Ad es.: ogni significato o determinazione (compreso il significato “nulla”) è; ossia di ogni positivo si predica necessariamente l’essere; è immediatamente autocontraddittorio che una qualsiasi positività semantica non sia. E l’“essere” determina, in modo preminente, la forma di ogni significato: nel senso che ogni forma semantica si realizza come una certa determinazione dell’essere.* A pag. 446. *Chiamando “campo persintattico” l’organismo semantico costituito da tutte le costanti persintattiche, diremo dunque che l’apertura – posizione, presenza – di un qualsiasi orizzonte semantico è, essenzialmente, apertura del campo persintattico.* Cioè: pongo necessariamente la presenza di tutti gli altri significati. *In qualsiasi modo possa variare il contenuto presente, qualsiasi la metabasis…* La μετάβασις in retorica è il cambiare discorso: qualcuno mi fa una domanda imbarazzante e allora cambio discorso… Lui lo sta usando in senso più ampio, come variazione di direzione. *…in cui l’uomo possa avventurarsi, o qualsiasi il destino che gli è riservato, se qualcosa si manifesta vi è sempre lo stesso contenuto che si manifesta, spettacolo immutabile che accompagna le instabili apparizioni dell’essere.* Questo è ciò che rimane sempre; e se c’è un significato allora ci sono tutti i significati. *Ciò che a questo punto si tratta innanzitutto di chiarire è che se da un lato si deve dire che nessun orizzonte semantico è presente se non è presente il campo persintattico, dall’altro lato non si è attualmente in grado di determinare quali siano tutte le costanti persintattiche che appartengono al campo persintattico – o anche, per altro verso, sono immediatamente presenti aperture passate della struttura originaria, che non contengono la posizione di una o più costanti persintattiche.* È il discorso che faceva prima rispetto al divenire; in qualche modo sta ripetendo la questione del divenire e dell’eterno. *Se poi si tiene presente la natura semantica delle costanti in questione, è immediatamente presente che coscienza prefilosofica non riesce ai a sollevarsi alla posizione di tali costanti, sembrando così che questa posizione sia compito del sapere filosofico.* Prendete il pensiero prefilosofico come la chiacchiera di cui parla Heidegger. *Riprendendo qui una distinzione già operata, si dica dunque che la presenza di un significato è formalmente distinta dalla presenza della presenza di quel significato;…* Lui dice: è presente un significato. Certo, se io parlo di qualche cosa, è chiaro che c’è un significato. Ma questo non significa che io sia consapevole della presenza di questo significato: lo uso, ma senza sapere che cosa sto facendo… che è il modo di parlare comune. *Stante questa distinzione formale, segue che tutto ciò che si sa (tutto ciò che è presente, posto) non è necessariamente ciò che si sa di sapere; ossia non è autocontraddittorio affermare che ciò che si sa di sapere costituisca un orizzonte meno ampio di ciò che si sa. Orbene: se ogni orizzonte posizionale è necessariamente posizione del campo persintattico, non ogni orizzonte posizionale è posizione della posizione di quel campo.* Sta dicendo che è vero che ogni significato comporta la presenza di tutti i significati, ma non è così automatico che io me ne accorga, né che lo sappia. *Quest’ultimo sta sempre dinanzi – e quindi proprio esso è l’immodificabile destino dell’uomo -, contenuto essenziale della presenza, chiarità o epifania essenziale: resta nascosto soltanto in quanto non ci si avvede di averlo sempre dinanzi, così come la luce è nascosta soltanto in quanto l’occhio si perde nei colori e, pure vedendo in ogni colore la luce, non le riserba alcuno sguardo.* Vedete che qui parla della chiacchiera, di cui parlava Heidegger. Ciascuno parla ma non si rende conto né che sta parlando, soprattutto, né di che cosa sta dicendo o del perché sta dicendo quello che sta dicendo. *E appunto in questa situazione si trova la coscienza comune o prefilosofica: di non porre o di non avvedersi mai della presenza del campo persintattico. Ciò che attira l’attenzione è la novità del contenuto: il cangiamento, la sorpresa, l’imprevisto hanno una presa che non concede alcun tempo al calmo sguardo sul permanente campo persintattico.* *La novità provoca l’appariscenza, e l’appariscente è appunto ciò che la coscienza comune sa di sapere…* Ciò che appare, il si dice, il si fa, il si pensa, ecc. *…il permanente, che pure è la stessa condizione della manifestazione dell’appariscente, non suscita invece interesse, e pur essendo costantemente saputo, non si sa di saperlo. Di una sorta di distrazione dell’uomo dal contenuto essenziale il sapere filosofico ha sempre parlato, da Platone allo Heidegger: ciò che invece ha fatto difetto, o è stato del tutto assente, è stato il processo dimostrativo, in base al quale si accertasse che ogni orizzonte posizionale è posizione dello stesso contenuto essenziale…* Qualsiasi orizzonte posizionale è posizione del tutto. *…che resta pertanto in ombra sin tanto che non si pervenga alla consapevolezza della presenza essenziale.* Che cosa è essenziale? È sapere che il significato, ciò che sto dicendo, non soltanto ovviamente ha una sua forma ma c’è anche una forma della forma, di cui io devo accorgermi. Questa forma della forma è data dal fatto che questo significato è quello che è per via di tutti i significati che in questo momento non sono presenti ma che lo rendono quella cosa che è in questo momento. *Il linguaggio comune – ossia ogni tipo di linguaggio non filosofico – è una delle forme principali della distrazione, perché ciò su cui verte il linguaggio comune, ciò di cui comunemente si parla, è sempre soltanto un aspetto – appunto quello più appariscente – di ciò che anche nella coscienza comune si manifesta.* Per Severino la questione dell’uomo è posta in modo tale per cui, secondo lui, l’uomo non è dio, è molto di più, nel senso che ha in sé tutti gli strumenti possibili per accorgersi di questo. Può farlo, quando vuole; non lo fa, ma questo è un altro discorso, ma può farlo, non c’è nulla che glielo impedisca se non la chiacchiera, per i motivi che sappiamo. *Appare dunque come, da un lato, si debba dire che ogni orizzonte posizionale sia posizione del campo persintattico, e come, dall’altro lato, quest’ultimo si manifesti in un processo: il processo, lo sviluppo non compete, come ormai è acquisito, alla posizione del campo persintattico, ma alla posizione della posizione di esso.* Il campo persintattico non ha nessuno sviluppo ma è la posizione della posizione, cioè il porsi di questa posizione persintattica, il porsi di ciò che appare, dell’appariscente, questo appare come divenire. *La struttura originaria – l’originaria apertura del filosofare – è appunto il luogo in cui la presenza del campo persintattico si fa presente…* Solo qui si fa presente. *…o in cui vien resa testimonianza al contenuto essenziale. Ma questa testimonianza è tale che, mentre ogni orizzonte posizionale che non sia la struttura originaria si lascia accanto come non tolta la sua negazione, ossia non è in grado di darsi fondamento…* Perché per darsi fondamento l’essere ha bisogno di porre il non essere e poi di toglierlo. *…e si realizza quindi come un arbitrario asserire…* Qualunque cosa io asserisca, se non lo pongo come fondamento – nell’accezione appena detta - cioè se non pongo l’intero persintattico per toglierlo, se non faccio questo, ogni asserzione è arbitraria. Qualunque cosa io affermi lo affermo arbitrariamente perché può essere quello quanto il suo contrario, nulla mi impedisce di pensarlo. Soltanto nell’originario, nell’incontraddittorio, io posso affermare qualcosa che non sia arbitrario. Dice che la struttura originaria è l’apertura del fondamento, *sì che l’orizzonte semantico – e quindi il campo persintattico – che qui si manifesta è necessariamente tenuto fermo di contro alla sua negazione; la testimonianza del campo persintattico ne è insieme la tutela. Ad esempio, ogni orizzonte posizionale è posizione del semantema infinito, ma solo nella struttura originaria è tolta la negazione dell’intero…* Soltanto nella struttura originaria, nell’incontraddittorio, è tolta la negazione dell’intero. Se non tolgo la negazione dell’intero, allora questa cosa che dico è l’intero, cioè è quel significato che sto usando più tutti gli altri significati; ecco perché non posso affermarlo. A pag. 455, paragrafo 26, *Note*. *a) Affermando che ogni orizzonte posizionale…* L’orizzonte posizionale è il discorso, ciò che dico*. …è apertura del campo persintattico, si viene a sostenere quella che è probabilmente l’unica forma corretta di “innatismo” o “apriorismo”. L’“apriori” può essere definito qui come quell’elemento semantico che è necessariamente posto con la posizione di un qualsiasi contenuto semantico – la novità non essendo d’altronde qui data dalla definizione come tale, ma dal modo col quale la definizione è stata ottenuta.*

6 marzo 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

Un significato, per essere tale, deve comportare tutti i significati. È una considerazione a cui Severino giunge ma che gli crea non pochi problemi. A questo punto il problema è come fare sì che l’immediato diventi l’intero: come fa a essere l’intero? Perché, se ogni significato è tutti i significati, questo immediato necessariamente deve essere l’intero, il semantema infinito. È un problema che se non si risolve e lascia la situazione problematica, perché a questo punto qualunque significato rimane arbitrario. Ciò non significa che non è quello che è, ma il fatto di essere quello che è non è più una necessità ma un arbitrio. Tant’è che abbiamo detto spesso che un qualche cosa è quella che è per un atto di volontà, per la volontà di potenza: io decido che è così. Severino, invece, non vuole che sia così, vuole che invece sia necessario; ma perché diventi necessaria occorre che l’immediato diventi l’intero. E, allora, incomincia qui a valutare un aspetto, che è quello poi più comune, e cioè il concetto Γ**a**. Vi rileggo il passo che esprime che cosa lui intende con Γ**a**. A pag. 169. *Il concetto astratto dell’astratto … sarà indicato con l’espressione “concetto Γ****a***”. *È chiaro che per quel tanto che non è noto in che modo un positivo, che non appartiene alla totalità del fenomenologico, possa essere ugualmente contenuto di affermazione immediata, che la proposizione “È tutto e solo quell’essere che c’è” sia un concetto astratto dell’astratto, questo è soltanto un progetto.* Questa è l’idea, che sia un concetto astratto dell’astratto, e cioè questa affermazione, che lui fa, non è il concreto ma un’estrapolazione dall’intero. *Per questo lato si può dire semplicemente che il concetto Γ****a*** *è quella strutturazione dell’originario, o quel modo di essere della struttura originaria, per il quale l’immediatezza fenomenologica è tenuta ferma come l’intero dell’immediatezza, ossia come l’orizzonte di tutto ciò il cui essere può venir affermato immediatamente. Deve anche restar chiaro, da quanto si è detto, che affermare che il concetto Γ****a*** *pone l‘immediatezza fenomenologica come l’intero dell’immediatezza, non significa che Γ****a*** *neghi che oltre l’immediatezza fenomenologica vi siano altre forme di immediatezza (questa negazione dà luogo a un concetto astratto che si distingue da Γ****a****), ma significa che per Γ****a*** *queste ulteriori forme di immediatezza non sono in grado di affermare l’essere di un contenuto non appartenente alla totalità dell’immediato fenomenologico.* Con il concetto Γ**a** intende il fenomeno, l’apparire di qualche cosa ma non l’apparire di qualcosa in quanto struttura originaria, quindi, insieme con la L-immediatezza, cioè, con l’incontraddittorietà – perché ciò che appare è incontraddittorio intanto perché appare così come appare, perché, apparendo così come appare, non è ciò che non appare così come appare – quindi, il concetto Γ**a** dice che affermo soltanto l’aspetto fenomenologico, il fenomeno così come appare, ma sospende la L-immediatezza. Pertanto, è come se questo fenomeno che appare non avesse nessuna garanzia di essere incontrovertibile, incontraddittorio. Questo è il concetto Γ**a**. Lo dirà a breve, questo è il modo con cui si pensa generalmente, cioè si ritiene che ciò che appare sia quello che è, ma senza porsi la questione se sia effettivamente incontraddittorio oppure se sia autocontraddittorio, perché se non è incontraddittorio è contraddittorio e, quindi, afferma qualcosa che di fatto non potrebbe affermare. Così come se affermando un significato senza la totalità dei significati non affermo neanche quel significato; quindi, se lo affermo, affermo qualcosa che di fatto non posso affermare. A pag. 457, Capitolo XI. *a) Nella prima parte di questo capitolo si espongono le proposizioni fondamentali che esprimono la strutturazione dell’originario dal punto di vista del concetto Γ****a***, *ossia che la esprimono in quanto strutturazione di Γ****a***. *l’esposizione è pertanto, in questa prima parte del capitolo, esposizione del concetto astratto di quell’astratto che è la struttura originaria in quanto non strutturantesi come affermazione L-immediata di un positivo non appartenente alla totalità dell’F-immediato (ossia in quanto non includente quell’affermazione).* Sta dicendo che considera quelle proposizioni che sono astratte. Perché? Perché lui ha astratto dal concreto, che è la F-immediatezza più la L-immediatezza, la F-immediatezza. In questo senso, parla di astrazione, di concetto astratto dell’astratto: è un qualche cosa che tira fuori e che poi considera, senza tenere conto dell’incontraddittorietà, della L-immediatezza. *L’esposizione ideale dell’originario dovrebbe essere di certo esposizione di tutti i concetti astratti dell’astratto (ossia di tutte le negazioni dell’originario):…* Di tutte le negazioni. Sì, perché se affermo qualche cosa, sappiamo che c’è anche la negazione a fianco e che dobbiamo togliere. *…in questo caso ci si trova però dinanzi a un tipo emergente di concetto astratto dell’astratto. Tale emergenza è sì dovuta al fatto che la differenza tra il concreto (la struttura originaria) e questo concetto astratto è così ridotta che, affinché quest’ultimo si realizzi come il concreto, non ha che a porre, nel suo concreto valore semantico, la L-immediatezza dell’oltrepassamento della totalità del F-immediato…* Queste proposizioni, che lui sta considerando, ovviamente sono ridotte in quanto manca un pezzo, manca la L-immediatezza, la incontraddittorietà, c’è soltanto l’apparire del fenomeno. *Ma poiché la L-immediatezza dell’oltrepassamento della totalità del F-immediato costituisce l’aspetto dell’originario che più si sottrae alla riflessione filosofica…* Sì, perché la riflessione filosofica si occupa del fenomeno, ma quando mai considera la necessità che l’apparire di questo fenomeno sia incontraddittorio, che sia cioè necessariamente incontraddittorio? È una cosa che il pensiero filosofico non fa, meno che mai quello prefilosofico, la chiacchiera. A pag. 458. *Ma un altro motivo che spinge all’esposizione schematica del concetto Γ****a*** *è l’intento di darne la fisionomia autentica: la realizzazione storica di quel concetto, quale è dato reperire nl pensiero contemporaneo, ne lascia inespressi alcuni tratti fondamentali.* Il pensiero contemporaneo lavora così, come dicevo prima: considera il fenomeno ma non si prende cura di questo fenomeno, di sapere se questo fenomeno è necessario oppure arbitrario. *Diciamo infatti che la strutturazione autentica del concetto Γ****a*** *– ossia di quell’apertura dell’originario, per la quale il categorema metafisico è un progetto o una possibilità…* Il categorema metafisico sarebbe l’affermazione metafisica. È un progetto; in questa apertura del fenomeno questa affermazione metafisica, di fatto un’affermazione qualunque, si pone come un progetto o una possibilità, *e cioè*, dice, *è un progetto l’oltrepassamento del F-immediato da parte di un positivo – include, o si struttura come affermazione (categorica) L-immediata che il positivo oltrepassa la totalità del F-immediato.* Questa possibilità, di cui sta parlando, questo progetto, questa supposizione, questo porre il Γ**a**, cioè la F-immediatezza senza la sua incontraddittorietà, tutto ciò è posto come un progetto, come una possibilità, come una affermazione che il positivo oltrepassa la totalità del F-immediato, cioè, il positivo, ciò che si pone, non può eliminare la L-immediatezza. Se io progetto, pongo questo concetto Γ**a**, cioè l’F-immediato senza la sua incontraddittorietà, mi troverò a un certo punto di fronte a una contraddizione. Questo è quanto ci sta dicendo. *…si mostrerà come, proprio perché l’originario si costituisce come un siffatto progettare …* La struttura originaria, dice, è un progettare, cioè, questo lo dico io, è un gettare innanzi una possibilità. Adesso vedremo quale possibilità. *…proprio per questo l’originario debba realizzarsi come quella L-immediata affermazione.* Qualunque affermazione che affermi l’apparire del fenomeno si struttura come possibilità di trovare il superamento di ciò che sto ponendo, del fenomeno, perché soltanto se trovo questo superamento del fenomeno, e cioè se aggiungo tutti gli elementi che mancano allora il fenomeno è quello che è e, quindi, è incontrovertibile. Pertanto, devo aggiungere la L-immediatezza, perché se non la aggiungo cado in contraddizione, cioè questo fenomeno che mi appare, se non c’è la L-immediatezza, può essere quello che è ma potrebbe anche essere il contrario. *(È chiaro quindi che, rispetto a quella strutturazione dell’originario che non include nemmeno quell’affermazione L-immediata, intesa nel valore che le compete in quanto elemento del concetto Γ****a****, già il concetto Γ****a*** *vale come il concreto).* È questo l’“inganno”, porre il Γ**a** come il concreto, quando invece manca la L-immediatezza: io vedo il fenomeno, penso che quello sia così com’è, che cioè sia incontraddittorio per virtù propria, e quindi pongo il fenomeno, il concetto Γ**a** come il concreto, come il tutto, come l’intero. *c) Nella terza parte del capitolo, per un verso viene effettuato – sia pure mediante un’anticipazione – il toglimento di Γ****a*** *nel concetto concreto dell’originario…* È chiaro che Γ**a** va tolto in quanto astratto, va riportato nel concreto. *…per altro verso si pone determinatamente la L-immediatezza della proposizione: “Le costanti di S immediatamente presenti non sono la totalità delle costanti di S”…* Come dire che la totalità delle costanti presenti nel fenomeno non sono la totalità delle costanti. Infatti, manca la proposizione L-immediata. *…ossia si mostra una permanenza, nella struttura concreta dell’originario, di una configurazione logica che, come si accerterà, conviene già alla strutturazione dell’originario costituita da Γ****a*** *…* A pag. 459, paragrafo 2, *Prospetto dei paragrafi 3-14*. *In quanto segue viene accertato che la struttura originaria si manifesta L-immediatamente come contraddizione C.* Quindi, la struttura originaria si manifesta L-immediatamente come contraddizione C, cioè, non è incontraddittoria. Adesso vedremo perché. *Questo, anche se, per altro lato – ma i due lati sono interdipendenti –, la struttura originaria si presenta come contraddizione possibile, e cioè come contraddizione che non è immediatamente rilevata, o che immediatamente (dal punto di vista cioè della strutturazione astratta dell’originario costituita da Γ****a****) si manifesta come soltanto progettata:…* Ci sta dicendo che la contraddizione C, che è presente nella struttura originaria, si manifesta come supposizione perché la struttura originaria, che lui dice essere incontraddittoria, però conserva un progetto, la supposizione, il pensiero, l’idea che invece possa essere contraddittoria. Il discorso che sta facendo è sempre quello di cui parlavo prima, e cioè della difficoltà di trasformare l’immediato nell’intero. *…se infatti la disequazione tra intero e totalità dell’immediato è un progetto…* Un progetto, una supposizione. Sta dicendo che la disequazione, la differenza tra l’intero e la totalità dell’immediato, la totalità dell’ente, che appare come un tutto; però, sappiamo, come abbiamo già visto, che l’intero non si adegua alla totalità dell’immediato. *…(stante appunto che non è immediatamente contraddittorio affermare che l’assoluta materia semantica sia la totalità dell’immediato,…* Non lo sappiamo, è ancora una supposizione. Dice: stiamo supponendo la possibilità che la totalità dell’immediato coincida con l’intero. *…quindi, è soltanto un progetto che la posizione dell’intero, secondo la quale si struttura l’originario, sia – stante il teorema che afferma che ogni significato è costante di ogni altro dignificato – soltanto l’intenzione della posizione dell’intero, e che quindi ‘originario sia realizzazione della contraddizione C.* Se è soltanto un’intenzione, allora non è realizzato, è un’intenzione, non è una categoria, un’affermazione definitoria. In altri termini, sta dicendo che è possibile supporre che questa contraddizione C proceda dall’intenzione di fare coincidere l’immediato con l’intero. *D’altra parte – si ripeta – è proprio perché la contraddizione C è così progettata – ossia è una contraddizione possibile…* Ossia, è possibile che l’immediato non sia l’intero. Ovviamente, è possibile anche il contrario. *…è proprio per questo che, come si vedrà, l’originario si manifesta L-immediatamente come contraddizione C (più precisamente: come una contraddizione C diversa da quella progettata).* *Si ribadisca, a chiarimento di quanto precede, che, affermando che l’originario è contraddizione possibile e contraddizione immediata…* Contraddizione possibile perché se non troverò tutti quegli elementi che fanno sì che l’immediato sia l’intero, l’immediato non sarà l’intero; ma anche contraddizione immediata, nel senso che io posso stabilire che tutti i significati, che riguardano l’immediato, non sono tutti i significati dell’intero. Come diceva prima: tutte le costanti di S immediatamente presenti non sono la totalità delle costanti di S. L’immediato sarebbe S. Tutte le costanti dell’immediato non sono tutte le costanti di S, possono essercene altre. *… contraddizione possibile e contraddizione immediata, non si intende qui dire, rispettivamente, che l’originario, da incontraddittorio che è, può divenire una contraddizione (sì che la contraddizione è “possibile” perché in un primo momento non sussiste) e che l’originario è contraddizione sin da quel primo momento… L’originario è invece contraddizione possibile nel senso che la contraddizione dell’originario non è rilevata L-immediatamente…* Ossia, non si vede che l’originario è contraddittorio. *…ossia non è immediatamente noto che il realizzarsi dell’originario in quanto tale sia l’apertura di una contraddizione…* L’originario, ciò che mi appare per quello che è, come so che è incontraddittorio? Stante quello che abbiamo visto prima, è possibile che lo sia; cioè, questa contraddittorietà – che riguarda il fatto che tutte le costanti presenti di S non sono tutte le costanti di S, o che un significato per essere tale deve contenere tutte le varie costanti del significato – questa contraddittorietà, quindi, è possibile, cioè è possibile che ciò che mi appare sia contraddittorio. Dire che è possibile comporta dei problemi a cui tra poco Severino arriva: non è immediatamente noto che qualcosa sia contraddittorio, dobbiamo trovare il modo per potere verificare se lo è oppure no. *…dove ciò che non è immediatamente noto non è una contraddizione che abbia a sopraggiungere o che ancora non abbia a determinare l’originario, ma è una contraddizione che determina l’originario in quanto tale, o da che esso è tale, ossia è una contraddizione che, qualora sia accertata, è accertata come ciò che era prima di essere conosciuto.* Questa contraddizione non è qualcosa che si aggiunge; possiamo rilevarla, certo, ma il fatto di non rilevarla non toglie nulla al fatto che era già prima contraddittorio, strutturalmente. *Come il significato “essere” non è immediatamente presente come esaurito dalla totalità dell’essere immediato, così il significato “totalità dell’essere immediato” non è immediatamente presente come esaurito da tutte quelle determinazioni delle quali, nel loro insieme, si dice che sono la totalità dell’immediato.* Dicendo “essere” non dico ogni forma di essere. Infatti, parlava di “essere” come forma, come essere formale. *E cioè, come non è immediatamente contraddittorio progettare che l’essere oltrepassi la totalità dell’essere immediato…* Certo che non è immediatamente contraddittorio! Anzi, è ovvio che l’essere in quanto tale oltrepassa l’essere dell’immediato; quindi, non è incontraddittorio supporre che il concetto di essere oltrepassi l’essere immediato. *…così non è immediatamente contraddittorio progettare che la totalità dell’immediato si determini in modo diverso da quello che le compete di fatto, e cioè venga a includere determinazioni diverse da quelle che di fatto comprende.* Dice che allo stesso modo possiamo pensare che l’immediato comporti più cose di quante ne vediamo. È ciò che diceva nelle pagine precedenti: uno sa molto di più di quanto crede di sapere. *Questo duplice progettare è la stessa disponibilità originaria, da parte dei significati “essere” e “totalità dell’immediato”, a una determinazione ulteriore.* Parla di disponibilità, come se fossero aperti a ulteriori determinazioni. Perché sono aperti? Perché non è incontraddittorio pensare che lo siano. *O è la loro liberazione originaria dalla loro determinazione effettuale.* Ossia, il fatto che ci siano più cose nell’essere di quante ci siano nell’essere immediato comporta che questo essere immediato non esaurisca tutto l’essere e, quindi, l’essere si liberi da questo vincolo dell’immediato; non è più necessariamente vincolato all’immediato, cioè, l’essere non è necessariamente un essere determinato. *Disponibilità e liberazione che, ripetiamo, sono consentite dall’assenza, dal piano originario, della autocontraddittorietà sia del concetto di un essere che non appartenga alla totalità dell’immediato, sia del concetto di una diversa determinazione di questa totalità.* Questa disponibilità a essere di più di quello che appare è data dalla disponibilità che è consentita dall’assenza di autocontraddittorietà. Se questi momenti fossero autocontraddittori, il progettare che l’immediato non è necessariamente autocontraddittorio che sia, perché di fatto c’è sempre la possibilità che a questo immediato possano aggiungersi altre costanti… quindi, il progettarne la contraddittorietà non è autocontraddittorio, è possibile. Questa possibilità Severino la vede come un’apertura, cioè è possibile che il fenomeno sia autocontraddittorio, ma è anche possibile che non lo sia. In questo lui ci vede un’apertura, un’apertura originaria. *Il progetto dell’orizzonte costituito dalla totalità di quel diverso o ulteriore determinarsi della totalità dell’immediato…* L’immediato può essere diverso perché si aggiungono costanti. *…è, nella sua unità con la determinazione di fatto di questa totalità, la stessa “esperienza possibile”.* Io ho un’esperienza di fatto, fattuale, e quindi c’è la totalità dell’immediato; però, dice, che l’esperienza possibile non è altro che l’aprirsi, l’apertura di questa totalità dell’immediato a qualche cos’altro, che si può aggiungere. Quindi, la totalità dell’immediato sarebbe di per sé incontraddittoria, ma stiamo supponendo, progettando, che possa essere invece contraddittoria. *Si osservi, poi, che la distinzione tra un essere che sia al di là dell’esperienza possibile e un essere che non appartenga ancora alla determinazione effettuale dell’immediato (e pertanto appartenga all’esperienza possibile), è essa stessa progettata o problematica…* Anche questa esperienza di qualche cosa, che vada al di là di ciò che vedo, è progettata; è possibile che ci sia di più di ciò che vedo. Naturalmente, se c’è di più rispetto a ciò che vedo questo comporta che l’immediato presente possa essere autocontraddittorio, o anche però non esserlo. Adesso vediamo bene come. Paragrafo 4*, La struttura del progetto*. È importante questo progetto, questa supposizione, perché tutto si gioca su questa supposizione, su questa idea. *a) Ciò che non appartiene alla totalità dell’immediato – il contenuto cioè degli orizzonti progettati – non può essere affermato per il motivo che è immediatamente presente;…* Ciò che non appartiene a questo oggetto (il posacenere), cioè il contenuto degli orizzonti progettati, cioè della possibilità di altre cose, non può essere affermato. Perché? Perché non è immediatamente presente. Io posso affermare ciò che è immediatamente presente, posso affermare ciò che mi appare, ma ciò che non è presente non lo posso affermare. Immediatamente presente: vuol dire che è già lì, è già in questo progettare. *…sì che la sua negazione non è immediatamente esclusa.* Non lo posso affermare perché è già lì, è presente; come faccio ad affermare la sua negazione? Negazione di che se non ho ancora affermato niente. *D’altra parte la negazione si lascia accanto a sua volta l’affermazione – e questa relazione tipica di negazione e affermazione è appunto il progetto –… b) In questo senso, l’alternativa che costituisce la problematicità originaria può essere considerata come doppia: ossia da un lato come possibilità di determinare – come essere o come nulla – l’altro dall’immediato; e dall’altro lato come possibilità dell’accertamento, sul tipo di quello kantiano, dell’impossibilità di una determinazione qualsiasi di tale alterità.* Ora, ciò che è altro da pensare, quindi, tutto ciò che io posso aggiungere, tutte queste cose ci pongono di fronte a una sorta di problematicità, in quanto posso considerare tutto ciò che va al di là di questo come nulla o come l’accertamento dell’impossibilità di una determinazione qualsiasi di tale alterità; cioè, o dico che tutto ciò che va oltre questo è nulla, e che sarebbe l’affermazione metafisica per antonomasia per cui non c’è altro all’infuori di questo, oppure non riusciamo a determinare che cos’è questa cosa che va oltre. Sembrano discorsi molto astratti, ma lui ha in mente una cosa, e cioè la necessità di potere stabilire che c’è qualche cosa che va oltre, ma questa cosa che va oltre può essere ricondotta all’incontrovertibile. È sempre il discorso che facevamo prima, e cioè portare l’immediato all’intero, o l’intero all’immediato. Questo è quello che Severino ha in mente e che gli fa dire tutto ciò che dice. A ag. 463. *L’accertamento dell’autocontraddittorietà del soggetto, del predicato, di una proposizione può essere di sue tipi:…* Per intendere meglio ciò che sta dicendo occorre leggere quanto scrive a pag. 462. *…si può accertare l’impossibilità di risolvere l’alternativa di cui sopra si discorre, mostrando appunto che il soggetto delle due proposizioni contraddittorie, che costituiscono l’alternativa, è un concetto autocontraddittorio.* Il soggetto di queste proposizioni, dice, è autocontraddittorio. *In questo modo, l’accertamento dell’impossibilità di risolvere l’alternativa non lascerebbe sussistere quest’ultima; ossia non si può dire che, anche qualora si accertasse che è impossibile determinare se l’altro dalla totalità dell’immediato sia essere o nulla, resterebbe pur sempre vero che tale altro è essere o nulla.* Anche se il soggetto è autocontraddittorio, che renderebbe vano tutto quanto, in ogni caso ciò che costituisce l’alterità dall’immediato è pur sempre o essere o nulla. Riprendiamo. *L’accertamento dell’autocontraddittorietà del soggetto, del predicato, di una proposizione può essere di sue tipi: 1) il soggetto (o il predicato, o entrambi) è autocontraddittorio perché è realizzazione della contraddizione (autocontraddizione) C; ossia la posizione del soggetto non è posizione di tutte le costanti di questo;…* Il soggetto di quella proposizione, che afferma che tutto ciò che va al di là dell’ente è essere oppure nulla, quindi, tutto ciò che va al di là di questo non posso affermarlo perché non è presente, non ci sono tutte le costanti, e quindi ecco che è contraddittorio. *2) il soggetto (o il predicato, o entrambi) è autocontraddittorio perché è affermazione esplicita dell’identità di due termini tra loro contraddittori; questa affermazione esplicita manca nel primo caso, dove l’autocontraddittorietà è subita per l’incapacità di porre concretamente ciò che di fatto si pone.* Teniamo fermi questi due aspetti: da una parte, l’alternativa, cioè la possibilità di determinare l’altro dall’immediato, questo altro che c’è nell’immediato, che non posso affermare anche se dice che c’è. Perché c’è? Perché non è impossibile che ci sia, non è autocontraddittorio pensare che non ci sia, e se non è autocontraddittorio dobbiamo ammetterlo. Dice, quindi, che o il soggetto si rivela essere impossibilitato a porsi, perché non riusciamo a stabilire tutte le costanti del soggetto di questa proposizione che afferma questa alterità; oppure, questa alterità pone di fatto due elementi che sono incompatibili tra loro, per esempio l’essere e il nulla, che generalmente sono considerati contraddittori. *Il toglimento del primo tipo di autocontraddittorietà…* Cioè, quella del soggetto che non è possibile porre perché non si possono porre tutte le sue costanti. *…è la stessa posizione concreta del soggetto della proposizione;…* Come dire che il toglimento di questo tipo di autocontraddizione è la posizione concreta del soggetto della proposizione, perché il soggetto della proposizione prima lo abbiamo considerato come astratto, in quanto lo abbiamo considerato estratto dalla proposizione, fuori dalla proposizione; se lo consideriamo all’interno della proposizione allora rimane la proposizione che afferma il mantenimento di questa alterità. *…nel secondo caso quel toglimento è toglimento della proposizione.* Nel primo caso la proposizione non si toglie ma rimane perché il soggetto non è più un soggetto astratto ma è soggetto concreto e, quindi, la proposizione viene presa tutta intera. La frase tutta intera è quella che afferma che esiste una possibilità di determinare, come essere o come nulla, ciò che è al di là dell’immediato, l’altro dall’immediato. Dall’altra parte, l’impossibilità dell’accertamento di queste costanti. A pag. 464. *Accertare l’autocontraddittorietà del soggetto delle proposizioni del primo tipo…* Lui l’aveva pensata così: l’altro dalla totalità dell’immediato è, oppure, l’altro dall’immediato non è, essere o nulla; questo nel primo caso. Nel secondo caso, le proposizioni sono “la totalità dell’immediato non è l’intero” e “la totalità dell’immediato è l’intero”. Sono le due facce di questa alterità. *Accertare l’autocontraddittorietà del soggetto delle proposizioni del primo tipo, lungi dall’accertare l’impossibilità del risolvimento dell’alternativa, significa proprio risolvere l’alternativa: risolverla con la posizione categorica dell’identità tra intero e totalità dell’immediato, stante appunto che si sarebbe accertato che il concetto di “altro dalla totalità dell’immediato” è autocontraddittorio.* Qui gioca con i termini. *Posizione categorica*, quindi, affermazione stabilita, *dell’entità tra intero e totalità dell’immediato* – è il problema centrale – dice, sono identici perché *si sarebbe accertato che il concetto di “altro dalla totalità dell’immediato” è autocontraddittorio*. Perché? Per le parole che usa, solo per questo: se c’è altro rispetto alla totalità dell’immediato, quello non è più la totalità dell’immediato, ovviamente. *Per le proposizioni del secondo tipo è invece immediatamente autocontraddittorio lo stesso progetto di un accertamento dell’autocontraddittorietà del soggetto, giacché il soggetto è la stessa struttura originaria.* Il soggetto di questa proposizione che dice “la totalità dell’immediato non è l’intero” è la totalità; e, quindi, dice, *è invece immediatamente autocontraddittorio lo stesso progetto di un accertamento dell’autocontraddittorietà del soggetto, giacché il soggetto è la stessa struttura originaria,* e cioè la totalità dell’immediato. La totalità è già questa la struttura originaria. Dice che qui non c’è autocontraddizione, perché se parlo di totalità dell’immediato il soggetto della proposizione non è autocontraddittorio in quanto la totalità non è autocontraddittoria. Ciò che lui fa, in questo gioco incredibile con i termini, con le parole, mette in grandissima evidenza la potenza del linguaggio, e cioè il fatto che sia possibile argomentando, come fa lui, giungere a una serie di conclusioni che appaiono vere. Dico appaiono vere, perché qui vero non è altro che l’incontraddittorio, ma come verifico l’incontraddittorio? E, allora, qui veniamo alla questione dolente, che già Severino aveva affrontata nelle pagine precedenti, e cioè l’obiezione che fa Łukasiewicz a Aristotele. Dice Łukasiewicz a Aristotele: tu mi dici che il principio di non contraddizione è a fondamento di tutto ma, per mostrarmi che è a fondamento di tutto, usi il principio di non contraddizione. Questo non è molto corretto, retoricamente sarebbe una petizione di principio. Cosa risponde Severino a questa obiezione di Łukasiewicz? Dice che la questione va presa in un altro modo, e cioè il principio di non contraddizione non è un principio primo, è il risultato, non è un’ipostasi, ma il risultato del fatto che quando affermo qualche cosa affermo quella cosa lì e non un’altra, non la sua contraria. Questo è dato dall’esperienza immediata ed è da questa esperienza immediata che si trae il principio di non contraddizione, e non viceversa. Non è il principio di non contraddizione che pilota queste cose; il principio di non contraddizione risulta dal fatto che, quando affermo una cosa, affermo quella e non un’altra.A pag. 465. *È infine autocontraddittorio il progetto dell’accertamento dell’autocontraddittorietà del predicato (“intero”) del secondo tipo di proposizioni sopra indicato, perché l’intero appartiene essenzialmente al senso originario della non contraddittorietà dell’essere (l’essere che non è non essere non è questo o quell’essere, ma è ogni essere, tutto l’essere) e quindi è immediatamente autocontraddittorio progettare l’accertamento dell’autocontraddittorietà della non contraddittorietà originaria. Se la struttura originaria è l’apertura originaria della contraddizione C, essa è insieme la strutturazione originaria della non contraddittorietà dell’essere (ed è appunto il modo in cui tale strutturazione si costituisce che essa è l’apertura originaria della contraddizione C).* Perché l’apertura? Perché affermando questo mi trovo di fronte al problema dell’immediato e dell’intero. come faccio a fare coincidere l’immediato con l’intero? Ecco la contraddizione C. *è quindi immediatamente autocontraddittorio il progetto di un accertamento dell’autocontraddittorietà di tale strutturazione e dei momenti semantici che in essa si strutturano.* Come avete notato, non era semplicissimo approcciare questo capitolo. Volevo dire una cosa rispetto all’architettura di questo testo. Vuole usare una certa proposizione, la proposizione è fatta di un soggetto e di un predicato. Questo soggetto è autocontraddittorio oppure no? Naturalmente ha previsto i casi dell’autocontraddittorietà: un elemento è autocontraddittorio quando tutte le sue costanti non sono presenti nel significato; in questo caso è autocontraddittorio. Quindi, questa modalità è tale che lo porta a un certo punto a considerare invece una possibilità. Qui dirà delle cose che tra l’altro evocano l’esempio di Schrödinger e il suo famoso gatto. Lui pone un gatto dentro una scatola; dopo un po' si chiede se il gatto dentro la scatola è vivo o morto. Finché non apre la scatola ci sono due possibilità, può essere vivo o può essere morto, ma queste possibilità sono vere entrambe. La questione si dipanerà nel momento in cui apre la scatola, ma finché non apre la scatola le due possibilità sono entrambi vere e, quindi, autocontraddittorie in quanto affermano due cose che sono contraddittorie. Pertanto, questa contraddizione permane.

13 marzo 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

Che cosa ci sta dicendo Severino in questo ultimo capitolo che stiamo leggendo? Che un significato è propriamente tutti gli altri significati… in quanto tolti, altrimenti non sarebbe possibile parlare. Se una qualunque parola significasse simultaneamente ogni altra parola, come si farebbe a parlare? Ci sta dicendo, quindi, che ogni volta che parlo questo significato che dico coinvolge una quantità sterminata di atri significati. Cosa trarre da una cosa del genere? Intanto possiamo dire che dicendo una qualunque cosa questa cosa esiste perché, riprendendo i termini di Heidegger, è inserita nel mondo. Quello che Severino chiama il semantema infinito, cioè l’unità dei significati che fanno esistere quel significato immediato, è ciò che Heidegger chiama il mondo, il mondo che io sono: senza questo mondo che io sono nemmeno io sarei. Il che è la stessa cosa che dice Severino: un significato non sarebbe nulla se non fosse preso nel semantema infinito, nell’intero. L’intero, di cui parla Severino, Heidegger lo intende come il mondo. Ogni cosa che dico è debitrice del mondo che io sono, di tutto ciò che sono diventato nel corso degli anni: tutto ciò che sto dicendo non è altro che il “mio” semantema infinito. Per Severino la questione si pone in un modo più specifico, lui ha la necessità, che non ha Heidegger, di porre un qualche cosa, un’affermazione indubbiamente, incontraddittoria. Ci ha spiegato che cosa occorre perché questa affermazione sia incontraddittoria, e cioè occorre che siano presenti tutte le costanti. Se ci riferiamo a un significato, alla totalità dell’immediato – un significato è un tutto immediatamente presente – tutte le costanti, dice lui, sono quelle cose senza le quali quel significato non è quel significato e, quindi, è autocontraddittorio perché se ci fosse, per usare le parole di Severino, una steresi posizionale, cioè la mancanza di qualche posizione, di qualche costante, allora sarebbe come se io dicessi che pongo quel significato, ma di fatto non lo sto ponendo perché quel significato è fatto di tutte quelle costanti. Le costanti, che fanno di quel significato quello che è, sono necessarie; se anche una sola viene a mancare, allora io non sto ponendo quel significato che dico invece di porre. Il che comporta un effetto nel discorso comune, e cioè potremmo dire che nessuno dice quello che in realtà vuole dire, ma dice altro; è come se dicesse delle cose ma propriamente non potrebbe affermare ciò che afferma perché di sicuro non sono presenti tutte le costanti, che per lo più ignora… d’altra parte, non si pone neanche il problema. Severino, per potere ottenere questo suo risultato, che è di trovare quella proposizione che si pone come l’intero incontraddittorio, deve trovare, come dicevamo l’altra volta, un qualche cosa che connetta la totalità dell’immediato, che è poi ciò con cui abbiamo a che fare, con l’intero. Qui sorge un problema, che non è quello che intende Severino, ma un problema di termini, perché lui dice che per potere fare sì che la totalità dell’immediato possa coincidere con l’intero è necessario che tutto ciò che manca alla totalità dell’immediato, cioè l’intero meno la totalità dell’immediato, deve essere presente perché sia l’intero: deve essere il tutto, quindi, quello che determinato più tutto quello che ho tolto per potere determinare questo elemento. Ma si pone un problema. Ripeto, non per Severino, perché a lui sfugge questa cosa. Lui dice: tutto ciò che oltrepassa la totalità dell’immediato non è posto, cioè non è presente, c’è in quanto è tolta ma non è presente. Ora, qui Severino gioca i termini, ma anche noi sappiamo giocare con i termini. Se lui dice che questo oltrepassamento non è posto, cioè non è presente, dovrebbe dirci cosa intende con presente. Cosa vuol dire, che non c’è? Eh, non c’è, però, anche c’è, perché se non ci fosse non ci sarebbe neanche la totalità dell’immediato. Quindi, c’è, ma dice che non è posto. Sarà anche non posto però c’è. E, quindi, si gioca sul termine “posto”, cioè presente. A seconda di come varia il significato di questa parola cambia tutto, perché se con presente, “posto”, intendo, come sembra intendere lui, presente come qualcosa di visibile… Visibile? Ma una parola non è mai visibile. Quindi, come è da intendere questo “essere posto”? Non possiamo nemmeno fare il discorso che facevo prima, cioè che se non ci fosse allora non ci sarebbe neanche questo, perché c’è, è tolto ma c’è. Questo punto non viene articolato da Severino in realtà, punto che rende dubbia quanto meno la sua articolazione intorno alla contraddizione C, che si basa su questo. Tutto si basa su questo termine, e cioè l’oltrepassamento dell’immediato è posto ma non c’è. Tutto questo crea un problema per quella che lui chiama la contraddizione C, che a questo punto scompare. La contraddizione C c’è soltanto se io opero questa differenza tra ciò che c’è e ciò che è posto; questo oltrepassamento c’è ma non è posto, non è lì. Ma non è lì come? L’unico modo per sapere che è lì è il fatto che sto determinando l’immediato; se lo sto determinando è perché c’è il mondo (Heidegger), perché c’è comunque il semantema infinito che mi rende possibile determinare un significato, cioè una cosa qualunque. Tutta l’articolazione che lo fa giungere alla contraddizione C si basa su questo termine “posto”, cioè presente, ma cosa dobbiamo intendere con presente? Torno a dirvi, se vogliamo intendere che c’è, allora dobbiamo dire che “posto” è uguale a c’è, perché di fatto c’è, se non ci fosse non ci sarebbe neanche il significato che ho determinato. Questo è l’aspetto della, possiamo chiamarla così, fragilità dell’elaborazione di Severino. Potrebbe apparire un paradosso perché sembra una costruzione inattaccabile, però quando si gioca con le parole si corre il rischio che anche altri possano giocarci con queste parole, a meno che lui non decida che “posizione”, cioè presenza, abbia quel solo significato che intende lui e che non può in nessun modo essere accostato con il c’è di qualche cosa. Questo è un arbitrio assolutamente personale. Dicevo della fragilità e più avanti ci sarà un’altra situazione analoga a questa, dove usa un altro termine, giocando con questi termini, sui quali poi glissa, nel senso che non si sofferma come fa in altre occasioni in modo preciso. Lì, invece, scivola via, come in questo caso che riguarda il termine “posizione”. È chiaro il discorso, cioè tutto l’oltrepassamento dell’immediato non è posto, però c’è, e quindi tutto si gioca sulla differenza tra questi due termini, l’essere posto e l’esserci – esserci, non nell’accezione heideggeriana ma semplicemente il c’è. Questo non toglie nulla naturalmente all’interesse per la elaborazione di Severino; semplicemente, ci impone una riflessione su quello che sta facendo e su quanto sia difficile costruire la solidità di un’argomentazione non mettendo a tema il linguaggio. Non mette mai a tema il linguaggio ma non fa che parlare di questo, cioè del linguaggio, del suo funzionamento, senza mai metterlo a tema, senza mai problematizzarlo. Non problematizzandolo, il linguaggio non costituisce un problema. Cosa vuol dire? Vuol dire che le parole significano quello che dico io. Se non problematizzo il linguaggio il risultato immediato è questo: le parole significano quello che io voglio o credo che significhino. Detto questo, andiamo a pag. 467. Qui sta riprendendo la questione che abbiamo visto la volta scorsa, e cioè questa contraddizione che sorge quando progetto qualche cosa - il progettare è il supporre, è la supposizione di qualche cosa -, per cui mi trovo di fronte a un’incertezza perché se suppongo non so. Lui distingue il progettare, il supporre, dal categorema, dall’affermazione perentoria, dall’affermazione esistenziale, nel senso logico del termine: esiste una x tale che… Quindi, la compresenza del progetto, della possibilità che questo oltrepassamento, che è sempre presente, dell’immediato, sia qualcosa oppure sia nulla, e che immediatamente fa sorgere una contraddizione. L’altra volta vi citavo il famoso gatto, che è simultaneamente vivo e morto: finché non apro la scatola lui è simultaneamente vivo e anche morto, cioè è in una contraddizione; contraddizione che scompare nel momento in cui apro la scatola, o, per Severino, nel momento in cui inserisco tutte le costanti che rendono questo progetto incontraddittorio, perché so a questo punto decidermi, o una o l’altra; ci sono entrambi ma una è vera e l’altra no; però, l’altra deve esserci comunque, come sempre come negata. *L’originario è contraddizione…* L’originario è l’intero, l’immediato, ciò che si dice. *…anche in quanto esso si realizza come progetto di un’esperienza o immediatezza possibile: progetto che la totalità dell’immediato si determini o individui in modo diverso da quello che le compete di fatto.* Io dico qualche cosa e quello che ho detto (l’originario) si trova in contraddizione perché posso sempre progettare, cioè supporre che in questo originario, in ciò che dico, ci sia un qualche cosa che va oltre ciò che volevo dire e che, quindi, non sia più quello che voglio dire. Prima vi dicevo che ciascuno parlando pone delle cose che, di fatto, non potrebbe porre, perché sono autocontraddittorie. *Infatti, le determinazioni effettuali della totalità dell’immediato…* Le determinazioni effettuali sono le costanti. *… valgono o come determinazioni esaustive del significato “totalità dell’immediato”…* Le determinazioni esaustive completano il quadro, sono tutte le costanti. *…o come determinazioni che consentono una determinazione o individuazione ulteriore di quel significato.* O sono tutte le costanti oppure sono tutte le costanti più una. *Il progettare assume invece entrambi questi due lati come immediatamente incontraddittori…* Perché se io progetto, suppongo, non so ancora quale dei due sarà vero; però, sono posti entrambi: il gatto è vivo è ma anche morto. *…e quindi pone quello che dei due lati è un’autocontraddittorietà, come un’incontraddittorietà…* Perché li pone entrambi come veri, per il momento sono entrambi veri. Quando Aristotele diceva “Domani ci sarà una battaglia navale oppure non ci sarà una battaglia navale”, quale dei due è vero? Lo sapremo domani, ma adesso, in questo istante, progetto, suppongo che siano veri tutti e due; se uno fosse falso, allora saprei immediatamente qual è la soluzione del dilemma. Se il dilemma permane allora vuol dire che pongo entrambi i due corni del dilemma come veri, ma questo è autocontraddittorio. *Ma, in generale, ogni progettare – ogni posizione di problema, ogni domandare – è un essere in contraddizione: appunto perché si conferisce lo stesso valore ai due lati del progetto. b) La posizione di un qualsiasi significato immediatamente presente è un progettare. Ad esempio, la posizione o presenza di questo rosso è insieme progetto che il significato “rosso”, di cui questo rosso è la determinazione effettuale, si determini ulteriormente rispetto a questa effettualità.* Come dire, è rosso. Beh, sì, suppongo che è rosso, però c’è l’eventualità che io noti una sfumatura diversa che me lo fa vedere in una maniera diversa. Quindi, è simultaneamente rosso ma anche non rosso. *Il progettare appartiene pertanto alla struttura dell’universalità del significato…* È chiaro che il progettare, il supporre qualche cosa appartiene all’universalità del significato in quanto non è ancora determinato nulla. L‘universalità del significato presuppone la possibilità di qualunque cosa. *…stante che l’universalità è appunto la liberazione del significato dalla sua determinazione effettuale…* L’universale, dice, libera il significato dalla sua determinazione effettuale. Questa penna non è un universale, ma l’idea di penna sì. L’idea di penna libera dalla specificità di questa penna. *Riscontrare che il significato non è assolutamente assorbito o trattenuto dalla sua individuazione effettuale, e cioè che la negazione di quell’assorbimento non è immediatamente contraddittoria, significa progettare l’orizzonte della totalità delle individuazioni ulteriori del significato, dove questo orizzonte è appunto l’agio o l’ambito in cui il pensiero si distende in quanto nega quell’assoluto assorbimento. In quanto alla struttura dell’universalità appartiene il progettare, l’universalità è dunque anch’essa un essere in contraddizione, nel senso indicato.* Sta dicendo che non è vero che il significato di questa penna assorbe tutto il significato universale, perché questa penna rimane questa penna ma non è “la” penna. Quindi, questo orizzonte, che si apre nell’universale, nega questo assoluto assorbimento, cioè del significato universale nel particolare. *c) È chiaro dunque che un progetto è immediatamente incontraddittorio nel senso che, dal punto di vista dell’immediatezza, non si è in grado di stabilire l’autocontraddittorietà di nessuno dei due lati del progetto;…* E allora, hai appena detto che è contraddittorio, che entrambi i lati sono veri, e adesso invece dici che è incontraddittorio, perché? …*per quanto sia appunto questa incapacità di determinazione ciò che fa sì che il progettare sia un trovarsi in contraddizione. Pertanto, l’originario è in contraddizione proprio perché il suo progettare non è immediatamente o originariamente contraddittorio: se la contraddizione del progettare fosse immediatamente posta – se cioè fosse immediatamente posto quale dei due lati del progetto è autocontraddizione –, il problematico sarebbe originariamente tolto nel categorico, e l’originario non si troverebbe, per questo lato, in contraddizione.* È incontraddittorio, dice, il progettare in questo senso: che non sia in grado di stabilire l’autocontraddittorietà. Tutto qui. Se non si è in grado di stabilire l’autocontraddittorietà in modo categorico, allora è incontraddittorio. È un altro gioco con le parole. Capitolo 7. *Senso della contraddizione originaria*. *Progettare che l’essere oltrepassi l’esperienza possibile…* Questo si può fare. Suppongo che l’essere oltrepassi la mia esperienza sensibile, che è la stessa cosa che diceva prima rispetto all’universale. *…è, come si è accertato, uno stare in contraddizione. La contraddizione del progettare può essere tolta togliendo il progettare? Si risponde: no, se questo toglimento significa, semplicemente, porre la totalità dell’immediato (o l’esperienza possibile) senza porre l’altro da questa;…* Se pongo l’esperienza possibile senza porre anche l’altro da questa, cioè l’antitesi, cioè senza dire che questo è questo perché non è non questo, allora dice no, non posso togliere la contraddizione. *…sì, se il toglimento significa il superamento del momento del progettare nel momento in cui si sia in grado di stabilire quale dei due lati dell’alternativa sia intrinsecamente contraddittorio, onde l’altro lato risulti necessariamente posto.* Questo avviene quando io dico che domani ci sarà la battaglia navale oppure no. Quando siamo arrivati a domani, ecco che uno dei due diventa vero e l’altro viene tolto. Deve esserci comunque: se c’è la battaglia navale, allora significa che non, non c’è la battaglia navale. Sembra difficile ma in realtà dice una cosa semplicissima. *Si osservi, poi, che la contraddizione originaria…* Che è sempre la stessa, quella di far coincidere la totalità dell’immediato con l’intero, perché l’intero oltrepassa la totalità dell’immediato e, quindi, non riesco più a porre tutte le costanti necessarie perché sia incontraddittorio, cioè perché possa dire di porre un qualche cosa e porlo veramente. *Si osservi, poi, che la contraddizione originaria … è un tipo particolare della contraddizione C (contraddizione dialettica). Infatti, se in ogni significato è necessariamente incluso, come tolto, l’altro da esso, onde l’altro è una costante del significato, per quanto riguarda il significato originario l’altro da questo è posto problematicamente (ossia è posto sia come essere che come nulla), sì che la costante non è posta, e il significato originario non è ciò che pur intende essere.* Qui torniamo al problema di prima, perché ci dice, dopo avere ribadito che in ogni significato necessariamente è incluso, come tolto, l’altro da esso, che questo altro comunque è una costante, cioè deve esserci, però non è posta. Infatti, dice *per quanto riguarda il significato originario l’altro da questo è posto problematicamente (ossia è posto sia come essere che come nulla), sì che la costante non è posta, e il significato originario non è ciò che pur intende essere,* che però c’è, lo ha appena detto dicendo *in ogni significato è necessariamente incluso, come tolto, l’altro da esso.* È incluso, quindi, c’è, ma non è posto; non è presente ma c’è. Già questa potrebbe essere intesa come una contraddizione in termini, stavolta. *Si osservi inoltre che l‘altro dall’originario è posto problematicamente non in quanto esso è significato formale…* Il significato formale è quello senza contenuto, è solo forma. *…ma quanto alla determinazione di questa formalità – determinazione che è costante iposintattica di quel significato formale…* Le costanti sintattiche sono quelle necessarie mentre quelle iposintattiche possono esserci ma anche no; sono delle varianti che alla fine lui riduce anche queste a delle costanti. Andiamo a pag. 471, Capitolo 8, *Appartenenza essenziale del progetto alla struttura originaria*. La struttura originaria, cioè il modo in cui l’originario, il dire, accade, appartiene al progetto, appartiene alla supposizione. *Se la posizione del piano semantico originario è l’apertura originaria dell’intero, quel piano è essenzialmente, o necessariamente, in quanto immediatezza attuale, relazione problematica all’intero.* Se io pongo un significato lo pongo in relazione all’intero, cioè al semantema infinito. Questa relazione rimane problematica, perché non è risolta, non è superata, perché tutte le costanti del significato immediatamente dato non sono tutte le costanti dell’intero, che pure è necessario perché ci sia il significato. In questo senso è problematico, è sempre lo stesso problema, cioè della totalità dell’immediato e dell’intero. Il problema è l’oltrepassamento, che va oltre il dato immediato, va oltre e, quindi, quali costanti devono essere presenti in questo oltrepassamento, se questo oltrepassamento è necessario che ci sia perché ci sia il significato. perché se non ci sono tutte le costanti in questo intero, in questo oltrepassamento, vuol dire che è autocontraddittorio, vuol dire che non lo posso porre, cioè non posso porre l’altro da sé del significato; se non posso porre l’altro da sé del significato, non posso porre neanche il significato. *Anche se si ammette che un prolungamento dell’analisi, una più approfondita comprensione dell’immediato sia in grado di togliere – e pertanto di togliere immediatamente – quella problematicità, tuttavia un tale prolungamento dell’analisi resta esso stesso, dal punto di vista della strutturazione attuale dell’immediato, un progetto;…* Io vado avanti nell’analisi ma non so dove mi porterà e se avrò a disposizione tutte le costanti di questa cosa. *…sì che il piano semantico dell’immediatezza si rapporta all’intero come ciò che può esserne sia l’assoluta determinazione, si auna determinazione parziale.* Siamo sempre ai due corni del dilemma, è come la battaglia navale, stessa cosa. *Questa relazione problematica all’intero è appunto il progetto che l’essere oltrepassi l’immediato.* Se fate attenzione, continua a dire sempre la stessa cosa. *E cioè è appunto in quanto l’essere oltrepassa problematicamente…* Perché problematicamente? Perché non so se questo oltrepassamento mi mostrerà tutte le costanti. Se non mi mostrerà tutte le costanti, allora sarà contraddittorio; se è contraddittorio, allora non ci sarà nemmeno il significato. *…la determinazione immediata dell’essere, che sussiste originariamente la possibilità di una disequazione tra l’intero e l’immediato.* Questa non è “la” penna, in senso universale. Andiamo a pag. 473. *a) In quanto il progettare appartiene alla struttura dell’originario…* Il che significa che ogni volta che dico qualche cosa sto progettando, cioè sto supponendo… sto supponendo che cosa? Di potere dire quello che sto dicendo. Il problema che lui si pone è di vedere se davvero posso affermare quello che affermo, oppure se invece affermo qualcosa che in realtà non posso affermare perché autocontraddittoria, perché non ha tutte le costanti di cui necessita. *…la proposizione: “L’originario è l’intero” è immediatamente autocontraddittoria.* Perché? Perché questa proposizione appartiene alla struttura originaria. La struttura originaria è un progettare, quindi è autocontraddittoria. Pertanto, se questa frase “L’originario è l’intero” è una proposizione, allora è all’interno del progettare e, quindi, è autocontraddittoria. *Ciò significa che l’originario vale L-immediatamente come momento dell’intero.* Avrete notato che Severino non parla mai di vero e di falso, ma parla di contraddittorio e di incontraddittorio. Giustamente, in un certo senso, vero e falso sono termini difficili da maneggiare. *Ciò significa che l’originario vale L-immediatamente come momento dell’intero.* Perché l’originario, ciò che dico, è un momento dell’intero, non può che essere un momento dell’intero. Rispetto all’intero, al tutto, ciò che dico è una frazione, un momento, dice lui. *Il che, così semplicemente enunciato, sembra una contraddizione, perché se l’originario è la stessa struttura dell’immediato (logico e fenomenologico), e se la disequazione tra originario e intero è L-immediata, si dovrà dire, da un lato, che tale disequazione appartiene alla struttura dell’immediato – sì che per questo lato non vi sarà nulla che oltrepassi l’immediato –, e insieme si dovrà dire, in forza della posizione stessa della disequazione, che l’intero oltrepassa l’immediato. Questa apparente contraddizione è tolta con l’esplicitazione del senso secondo il quale si afferma che la proposizione “L’originario è l’intero” è immediatamente autocontraddittoria.* Che cosa ci sta dicendo qui? Ci sta dicendo che questa proposizione “L’originario è l’intero” è immediatamente autocontraddittoria, ma alla fine risolve questa cosa dicendo *Questa apparente contraddizione è tolta con l’esplicitazione del senso secondo il quale si afferma che la proposizione “L’originario è l’intero” è immediatamente autocontraddittoria.* Questa affermazione che dice *“L’originario è l’intero” è immediatamente autocontraddittoria* è incontraddittoria. Questo vi mostra anche il modo in cui pensa Severino. Andiamo a ag. 478. *L’originario è, come struttura progettante, contraddizione. Questa contraddizione (che qui può essere ancora considerata nel suo aspetto preminente, cioè come contraddizione del progetto di un positivo oltrepassante l’esperienza possibile) è per sé, o posta, originariamente (=L-immediatamente)* Lui intende il per sé hegelianamente, cioè, il per sé come esplicito e l’in sé come l’implicito. Quindi, dice, questa contraddizione è per sé, è posta, sta lì. *Ciò significa che la totalità dell’immediato è immediatamente nota come questa contraddizione…* Se siamo arrivati fin qui, a questo punto, dovremmo avere ben chiaro che la totalità dell’immediato è qualcosa di contraddittorio, perché, come ci ha detto, è sempre un progettare. *…o che la posizione di questa contraddizione appartiene alla strutturazione dell’immediato. Ma proprio perché la contraddizione in parola…* In parola, cioè manifesta. *…è originariamente manifesta, è originariamente affermato il suo dover essere tolta.* Lui ha questa idea: quando c’è una contraddizione, questa va levata. Perché va levata? Perché se non la tolgo allora ciò che affermo è contraddittorio, perché si tiene accanto la sua negazione come non tolta. Quindi, non posso affermare quello che affermo: dico una certa cosa ma, in realtà, non la sto affermando. *Ma con ciò la contraddizione è originariamente tolta: la contraddizione è originariamente tolta proprio perché è originariamente (=L-immediatamente) posto il suo dover essere tolta.* Questa contraddizione è tolta perché so che deve essere tolta. *O anche: quando si dice che è necessario andar oltre il progettare, che è necessario risolverlo, si è con ciò già andati oltre, lo si è già risolto. Si badi: il toglimento della contraddizione consiste precisamente nel riconoscere che la contraddizione originaria deve essere tolta. È appunto perché un siffatto toglimento della contraddizione non contiene altro che quel riconoscimento, è appunto per questo che si deve dire che questo toglimento originario della contraddizione originaria ha un valore semplicemente formale.* Io dico che la contraddizione deve essere tolta, però ancora non ho detto come, ma so che deve essere tolta. Già questo sapere che deve essere tolta, già questo, per Severino, è un superamento della contraddizione. *Toglimento formale significa sapere che la contraddizione deve essere tolta (=che il problema ha una soluzione), ma senza sapere come deve essere tolta. O il “come” è saputo esso stesso formalmente: nel senso che, se è originariamente noto che il toglimento non può essere dato dalla dimenticanza del progettare … bensì dal risolvimento del progettare, o dall’oltrepassamento del momento problematico, d’altra parte non è originariamente nota la determinazione dell’oltrepassamento: se questa consista nel porre la nullità o la positività dell’orizzonte in cui l’essere si libera originariamente.* Cioè, se questo oltrepassamento porta l’essere oppure il nulla. In entrambi i casi sarà sempre qualche cosa, ma questo oltrepassamento è ciò che mi dirà se domani ci sarà oppure no una battaglia navale. Se io so che la battaglia navale ci sarà oppure non ci sarà, già questo sapere che uno dei due domani dovrà essere tolto, già questo, per Severino, è un oltrepassamento del problematico, perché che questo mio dilemma domani sarà risolto.

20 marzo 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

Non abbiamo pensato di leggere questo libro come un testo intorno alla volontà di potenza, cosa che invece sarebbe stato opportuno fare. Potrebbe anche essere letto così. In effetti, tenendo conto di tutte le cose dette da Severino in questo libro, potremmo intendere la volontà di potenza in modo preciso, e cioè in questo modo: come la volontà che un significato possa determinarsi in quanto quel significato. Questa è la definizione di volontà di potenza che è a mio parere la più precisa e rigorosa, e anche la più efficace. La volontà di potenza non è solamente il volere soverchiare l’altro; questo è un effetto, sul quale si sono attestate fantasie di ogni sorta. Ma la volontà di potenza, così come la pone Nietzsche, cioè qualcosa di strutturale – lui parla della volontà di potenza come l‘essere – è proprio questo, e cioè la volontà che un significato possa determinarsi come quel significato. Ora, perché possa determinarsi come quel significato, se io voglio questo, se la volontà di potenza mi muove in questa direzione, mi trovo di fronte a degli ostacoli, e Severino ci sta raccontando una serie di questi ostacoli, non ultimo la contraddizione C. Per lui, per compiere questa operazione, e cioè per potere determinare la possibilità che quel significato sia quel significato, devo reperire tutto ciò che quel significato non è per poterlo togliere; ecco il problema. Questo problema a noi interessa perché ci mostra una delle più grosse difficoltà del linguaggio, e cioè potere determinare il significato di qualcosa. Questo significato come si pone, di fatto? Quello che lui chiama significato non è altro che una relazione, una connessione tra una cosa e un’altra. Potremmo dire che è una rappresentazione, ma questa rappresentazione ha come rappresentato un qualche cosa che anche lui è un’altra rappresentazione. Ecco che si innesca quel processo che Peirce chiamava semiosi infinita, cioè l’impossibilità di determinare il significato o, più propriamente come direbbe Severino, l’impossibilità di determinare un significato come “quel” significato. Quindi, questo testo è, in effetti, un modo di affrontare la questione della volontà di potenza in termini più radicali. Potrei dirla anche in modo più spiccio, e cioè la volontà di potenza come la volontà che ciò che dico sia esattamente ciò che voglio dire. A pag. 479, paragrafo 12. *In quanto l’originario si realizza come quell’oltrepassamento formale del momento problematico…* L’originario è l’intero. Per essere l’intero deve essere l’oltrepassamento del momento problematico, cioè di quell’impasse, come sappiamo, della contraddizione C, per intenderci. Ma oltrepassamento formale. Abbiamo visto cosa intende lui per oltrepassamento formale, e cioè la consapevolezza che c’è una soluzione al problema, che cioè il problema può essere risolto. Come non si sa, ma c’è la possibilità di risolverlo. Questo per lui è l’oltrepassamento formale, non concreto. *…la struttura originaria vale come l’apertura originaria del sapere metafisico.* La struttura originaria, cioè l’intero, questo intero che è posto formalmente, dice che è l’apertura originaria, potremmo dire, la possibilità del sapere metafisico. Si tratta di un sapere che costituisce un problema: il sapere metafisico è quel sapere che immagina di avere oltrepassato il problema e di averlo risolto, senza riuscirci. Infatti, sappiamo benissimo che la metafisica incontra una serie notevolissima di problemi. *Si avverta che l’orizzonte metafisico si è già aperto col progettare.* Progettando, cioè supponendo qualche cosa, io ho già aperto questo orizzonte metafisico, ho già aperto questa possibilità di pensare di avere il tutto, anche se ce l’ho solo formalmente. *E cioè già il progettare è un oltrepassamento dell’esperienza possibile.* Perché se io progetto, pongo qualche cosa, penso qualche cosa, questo pensare qualche cosa è già un oltrepassamento dell’esperienza possibile, vado già oltre quel pensiero. *Ma questo oltrepassamento è problematico: nel senso che l’orizzonte, in cui l‘essere si libera originariamente, è aperto come un’alternativa tra la sua positività e la sua nullità.* Questo oltrepassamento, questo andare oltre, io vado oltre questa cosa che ho qui, ma questo andare oltre non so se è qualche cosa oppure se è nulla. E se non ci fosse nulla oltre questo oltrepassamento? Per Severino è una possibilità: questo andare oltre comporta che andando oltre trovo o qualcosa oppure nulla. *Ma l’apertura problematica è solo un aspetto o, meglio, un momento dell’apertura originaria dell’orizzonte metafisico.* Questa apertura originaria è ciò che si apre nel momento in cui io dico qualcosa: mi si apre qualche cosa davanti. *Il toglimento formale della contraddizione originaria…* Che sappiamo essere la contraddizione C. *…è infatti l’apertura categorica di questo orizzonte.* Tolgo formalmente la contraddizione dicendo che questa contraddizione è superabile, ma il fatto che io ponga questa contraddizione, questa apertura, significa che sto ponendo qualche cosa di problematico, che è da superare, ma lo sto ponendo. E, infatti, dice che questo rappresenta *l’apertura categorica di questo orizzonte.* Nel momento in cui decido che questo problema deve essere risolto io stabilisco che c’è il problema. *La categoricità dell’orizzonte metafisico è data appunto dalla posizione necessaria del momento in cui il progettare è risolto – e tale posizione è necessaria perché la negazione di quel momento implica il permanere della contraddizione pertinente all’originario, come contraddizione affermata.* Questa categoricità dell’orizzonte metafisico, cioè questa apertura verso altro, è data *dalla posizione necessaria del momento in cui il progettare è risolto*. Se il progettare è risolto… Cosa vuole dire che è risolto? Che questo progetto fa quello che deve fare, cioè suppone che ci sia la possibilità di passare dal formale al concreto. *Ma è chiaro altresì che all’orizzonte metafisico compete una siffatta originaria categoricità nella misura in cui esso è un orizzonte formale o indeterminato.* Siamo sempre ne formale, quindi, nell’indeterminato. È come se io dicessi “il tutto”: il tutto è formale, non è concreto. *Il contenuto metafisico, che si costituisce come un siffatto possesso originario…* Che cos’è il contenuto metafisico? È questa idea di un possesso - e qui torniamo alla questione della volontà di potenza – possesso di ciò che ha posto formalmente. Infatti, prima vi dicevo la volontà che un significato “possa” determinarsi come quel significato. Siamo nel campo del possibile, quindi, comporta la volontà che sia così. *…non ha altra determinazione che questa: di essere risolvimento del progettare – di essere cioè toglimento della contraddittorietà del progettare.* Questo è la volontà di potenza: risolvere il problematico togliendo la contraddittorietà. Volere che un significato possa determinarsi come quel significato è togliere ogni possibile contraddittorietà, perché sennò non può essere quel significato, è autocontraddittorio. *Il risolvimento e il toglimento in parola è sì conseguito – onde la sua posizione è categorica –, ma non è conseguita (originariamente) la sua determinazione concreta:…* Ancora: formalmente lo tolgo ma non concretamente. *…non si è in grado di stabilire quale sia la determinazione, tra quelle progettate (tra quelle che costituiscono l’alternativa), che valga come il contenuto metafisico esclusivo della sua negazione.* Non sappiamo, cioè, cosa esattamente dobbiamo togliere per potere affermare qualche cosa. Questo orizzonte metafisico si apre ma per potere affermare qualche cosa con certezza devo sapere perfettamente che cosa questa cosa che io sto affermando non è. Se non lo so, rimane autocontraddittorio. *Se questo originario sapere metafisico consiste nel porre la soluzione formale del problema originario, è chiaro che la metafisica originaria, proprio perché formale, non è “trascendentistica” piuttosto che “immanentistica”. … Affermando l’originarietà formale del sapere metafisico, non si esclude la possibilità di (=non è immediatamente contraddittorio il progetto di) un accertamento dell’originarietà concreta di tale sapere.* È chiaro che se io affermo la formalità del sapere metafisico con questo non escludo necessariamente che possa anche essere concreto. Infatti, dice che non è immediatamente contraddittorio il progetto di *un accertamento dell’originarietà concreta di tale sapere. È chiaro che qualora quell’accertamento abbia a realizzarsi…* E cioè che sia contraddittorio. *…l’affermazione dell’originarietà formale del sapere metafisico è rilevata come concetto astratto.* È un astratto nel senso che questo sapere metafisico non posso porlo concretamente. Non posso porlo concretamente perché non è l’intero: non è l’intero perché non so cosa devo togliere per potere affermare con certezza ciò che sto affermando. A pag. 480, paragrafo 13. *Il toglimento originario della contraddittorietà del progettare…* Il progettare è contraddittorio perché è un progetto, suppongo, quindi, non so con certezza che cosa sto affermando. Magari sì, magari no, perché se suppongo una cosa vuole dire che non so, se lo sapessi non ci sarebbe la supposizione ma la certezza. *Il toglimento originario della contraddittorietà del progettare, da un lato toglie (formalmente) il progettare, ma dall’altro lato lo lascia permanere come contenuto dello stesso orizzonte categorico.* Se io voglio togliere la contraddittorietà del progettare devo togliere il progettare, cioè devo togliere la supposizione per trasformarla in certezza. Solo che la tolgo formalmente, perché ancora non so bene di che cosa sia fatta. Dice *ma dall’altro lato lo lascia permanere come contenuto dello stesso orizzonte categorico*. Questo toglimento originario permane; in realtà, non l’ho tolto affatto. *Il progetto è risolto nel senso che è posto il suo dover essere risolto; ma poiché, come si è detto, questa necessità del risolvimento lascia indeterminato il modo del risolvimento, il modo resta progettato e la contraddizione del progettare permane come non tolta: formalmente tolta, materialmente non tolta. In relazione alla contraddizione originaria sussiste dunque un compito originario (la necessità cioè di togliere la contraddizione)…* È sempre questo il compito fondamentale originario: togliere la contraddizione. Finché il progetto di togliere questa contraddizione non è autocontraddittorio, per cui il toglimento di questa contraddizione è incontraddittorio e, quindi, la posso togliere, finché non avviene questo il problema permane. *Il compito permane invece, come tale, in quanto la contraddizione non è materialmente tolta. … il compito è cioè originariamente posta già dal punto di vista di Γ***a***. Γ***a**è la F-immediatezza astratta dalla L-immediatezza, cioè l’apparire della cosa senza l’incontraddittorietà della cosa che appare. Quindi, non lo posso affermare come incontraddittorio. *Il compito, d’altra parte, vale originariamente come un progetto in quanto, dal punto di vista dell’originarietà strutturantesi come Γ***a***, resta progettato se l’essere oltrepassi o no, in senso forte, l’immediato; sì che, in relazione al teorema per il quale ogni significato è costante di ogni altro significato, è un progetto che l’originario, in quanto oltrepassato in senso forte da un positivo, sia realizzazione della contraddizione C, e quindi è un progetto il compito consistente nel toglimento di questa contraddizione.* Dice che resta progettato, resta un‘idea se l’essere oltrepassi o no l’immediato, l’immediatamente presente. E l’essere è tutto l’essere? No. Questo è certamente ma non è l’essere, in senso universale. Per il momento, dice, resta progettato, c’è la supposizione che l’essere vada al di là di questa cosa qui, non lo so ancora con certezza. …*sì che, in relazione al teorema per il quale ogni significato è costante di ogni altro significato, è un progetto che l’originario, in quanto oltrepassato in senso forte da un positivo, sia realizzazione della contraddizione C.* Dice, in base al fatto che un significato è costante di ogni altro significato, è un’idea, una supposizione, il fatto che l’originario, in quanto oltrepassato da un positivo, cioè da ciò che sto ponendo, sia la realizzazione della contraddizione C. Stante che ogni significato è costante di ogni altro significato, l’originario, cioè l’intero, in quanto oltrepassato da un positivo, – oltrepassato da un qualcosa che io sto ponendo, perché se io pongo un qualche cosa questo qualche cosa è oltrepassato da un positivo, cioè da qualche cosa che posso porre – questo, dice, è un progetto, una supposizione che questo sia la realizzazione della contraddizione C. quindi, è una supposizione il compito consistente nel toglimento di questa contraddizione. Sta soltanto dicendo che, se io pongo qualche cosa, il fatto che possa pensare che l’essere oltrepassi questa cosa è un progetto. Quindi, l’essere oltrepassa questa cosa; se l’oltrepassa vuole dire che questa cosa è contraddittoria perché allora non è più l’intero. *… e quindi è un progetto il compito consistente nel toglimento di questa contraddizione.* È una supposizione il pensare di potere togliere questa contraddizione, perché di fatto non la tolgo, la contraddizione rimane. A pag. 462. *b) In questo senso, l’alternativa che costituisce a problematicità originaria può essere considerata come doppia: ossia da un lato come possibilità di determinare – come essere o come nulla – l’altro dall’immediato; e dall’altro lato come possibilità dell’accertamento, sul tipo di quello kantiano, dell’impossibilità di una determinazione qualsiasi di tale alterità.* L’alternativa è questa: o non sappiamo se ciò che oltrepassa l’immediato è qualcosa o è nulla oppure non siamo in grado di determinare niente. A pag. 481. *I due lati di questa più ampia alternativa – “alternativa includente” – sono, come si è detto: possibilità del risolvimento dell’alternativa-momento (del risolvimento cioè del progetto della positività-negatività dell’orizzonte in cui si libera l’essere),…* Cioè, essere qualcosa o essere nulla. *…e l’impossibilità (autocontraddittorietà) di quel risolvimento.* Non è possibile risolverlo perché non siamo in grado di determinare tutte le costanti. *Diciamo dunque che progettare l’impossibilità del risolvimento dell’alternativa-momento – ossia progettare che sia possibile accertare che il concetto di “risolvimento dell’alternativa-momento” sia intrinsecamente contraddittorio –, diciamo che questo esito dell’alternativa includete appare originariamente come autocontraddittorio.* Nel senso che nell’un caso come nell’altro non c’è la possibilità di stabilire l‘incontraddittorietà: nel primo caso perché non sappiamo se ciò che oltrepassa è qualcosa o è nulla; dall’altro lato, non sappiamo determinare e, quindi, rimane contraddittorio. A pag. 482. *È chiaro che qualora un prolungamento dell’analisi dell’immediato pervenisse al risolvimento immediato della stessa alternativa-momento…* Cioè, se potessi sapere come vanno a finire le cose. *…si dovrebbe dire dell’alternativa-momento quanto si è detto dell’alternativa includente: che uno dei suoi lati appare immediatamente come autocontraddittorio…* Uno dei due, dice, è necessariamente autocontraddittorio. *…sì che il concetto concreto dell’immediatezza non lascia costituire l’alternativa-momento come un’alternativa…* Se so che uno dei due è risolto, è chiaro che non c’è più la contraddizione. *…come un progettare, ma la toglie immediatamente con la posizione categorica di uno dei suoi due lati…* Perché a questo punto uno dei due lati diventa incontraddittorio. *…e pertanto l’alternativa in questione sussisterebbe solo come contenuto del concetto astratto di un momento della struttura dell’immediato.* Questa alternativa non è più un’alternativa concreta se io ho risolto uno dei due lati del dilemma. *(Con ciò è chiaro che la strutturazione concreta di Γ***a***include il progetto che tale strutturazione sia concetto astratto dell’originario).* Insomma, quello che sta dicendo è che ciò che occorre fare, il compito che ci riguarda, è quello di portare *Γ***a**al concreto, perché *Γ***a** è astratto, è il fenomeno astratto del concreto, ma senza sapere se questo fenomeno è incontraddittorio, cioè senza sapere se posso porlo veramente. Quindi, il compito è quello di riportare *Γ***a** al concreto. Per portare *Γ***a**al concreto, ovviamente, devo porre *Γ***a** come un qualcosa che implica necessariamente la L-immediatezza. Se non la implica, cioè se posso astrarre la F-immediatezza, rimane autocontraddittorio o, meglio, rimane incontraddittorio formalmente ma non materialmente.

27 marzo 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

Siamo a un punto in cui si tratta di cogliere l’aspetto che a noi più interessa in ciò che dice Severino: l’apparire della volontà di potenza. Dicevo la volta scorsa che la formulazione forse più corretta della volontà di potenza è questa: la volontà che un significato possa determinarsi in quanto quel significato. Se pensate bene, non è così lontano da ciò che dice Severino rispetto al fatto che un significato è la totalità dei significati, cioè viene determinato dalla totalità dei significati. Quindi, per determinare un significato occorre avere la totalità dei significati in modo da poterli togliere. Questo ci porta a un’altra considerazione, e cioè il fatto che per potere affermare l’intero occorre porre il significato e tutto ciò che questo significato non è; l’intero è l’originario. Il problema per Severino è che per potere stabilire tutto ciò che questo significato non è occorre sapere che cos’è questo “non è”, perché se non riesco a toglierlo questo permane a fianco del significato come sua negazione e, quindi, diventa contraddittorio, perché questo significato è quel significato ma anche no. Ma per potere togliere tutti gli altri significati è necessario che io sappia di che cosa sono fatti, che è esattamente il discorso che fa rispetto alle costanti: devo conoscere tutte le costanti per conoscere un significato. Però, a Severino sfugge qui un dettaglio, che poi tanto dettaglio non è, e cioè queste costanti, che servono a determinare il significato e anche a determinare tutti i significati che devo togliere, queste costanti a loro volta sono affermazioni che vengono poste; quindi, ciascuna di queste costanti in quanto tale è un significato; d’altra parte, non potrebbe non esserlo, se non lo fosse sarebbe nulla. Essendo un significato per potere determinarsi deve a sua volta potere stabilire tutte le sue costanti, ciascuna delle quali è un significato, e così via. Questo rende le cose più complicate di quanto le pensa Severino, gli è sfuggito questo dettaglio, e cioè queste costanti di cui parla sono significati e, soprattutto, gli è sfuggito il fatto che, proprio in quanto significati, sono determinati, ciascuna di queste costanti a sua volta da altre costanti. Come risolvere questo problema? Non ha una soluzione, perché sarebbe come dire che ciascun elemento vale di per sé senza nessun altro elemento, ma ciascun elemento, cioè ciascun significato, vale per quello che è in relazione ad altri significati, cioè devo potere stabilire che una certa cosa è quella che è in relazione ad altri significati. Certo, Severino direbbe in relazione a ciò che quella cosa non è, ma devo sapere che cosa quella cosa non è per sapere che cos’è: per esempio, devo sapere che questo posacenere non è una penna a sfera. Ecco, allora, che il tentativo di Severino di affermare l’intero, cioè l’originario, è il tentativo di affermare qualcosa che è, sì, conchiuso in sé, però, alla fine è come se non avesse più bisogno di rinvii perché – è questa l’idea – tutti i rinvii sono già presenti. Si pone, però, a questo punto il problema di cui dicevo prima. Questi rinvii sono già tutti presenti, sì, certo, ma perché siano presenti occorre che tutte le loro costanti siano altrettanto presenti. Sappiamo che ciascuna costante è un significato, il quale è determinato da altre costanti. Il problema, quindi, non ha una soluzione perché è la struttura del linguaggio a funzionare così e non c’è una soluzione alla struttura del linguaggio; in questo caso la soluzione sarebbe cancellare il linguaggio, soluzione che non andrebbe senza conseguenze. A questo punto la volontà di potenza nel testo di Severino si manifesta come la volontà di avere a disposizione il significato insieme a tutti gli altri presenti. Se riesco a fare questo ho l’intero, effettivamente, perché non c’è più nulla che l’oltrepassi. Lui la pone così: è come se questo intero, a un certo punto, comprendesse tutti i possibili rinvii e, quindi, non avesse più rinvii, perché sono già tutti lì. È questa l’idea di intero che in qualche modo ha Severino, anche se non la formula in questi termini, è l’idea che sia possibile avere a disposizione tutti i rinvii. È possibile questo? Qui ci si imbatte nel suo problema: formalmente sì, perché posso dirlo, posso pensarlo; ma concretamente no, concretamente mi ritrovo in ciò che dicevo prima, cioè nel fatto che ciascun significato si disperde in una quantità praticamente infinita di costanti in quanto, come abbiamo visto, ogni costante è necessariamente un significato. Da qui la sua ricerca in questo capitolo che stiamo leggendo su Γ**a**, che sarebbe il fenomeno che teniamo fermo rispetto alla necessità che questo fenomeno, ciò che appare, sia incontraddittorio, cioè mettiamo da parte la L-immediatezza, l’incontraddittorietà. Vale a dire, questo fenomeno ci appare così com’è ma ci appare formalmente, non concretamente. Per Severino, perché possa essere concreto, occorre che sia anche incontraddittorio. Perché questo? Se io non posso aggiungere tutte le sue costanti, cioè tutti gli altri significati, per poi toglierli, allora vuole dire che a fianco di questo significato rimane un altro significato. Ecco allora la contraddizione, per cui, dice Severino, io pongo il fenomeno ma di fatto non lo posso porre, cioè, ciò che pongo non è ciò che dico di volere porre, perché se questo fenomeno non è incontraddittorio, se cioè non ha tolto tutto ciò che non è allora non è quello che io dico che è, è un’altra cosa: pongo il fenomeno ma, in realtà, sto ponendo un’altra cosa, non quello che dico di porre. Questa è la forma del principio di non contraddizione, che interviene sempre in Severino: il volere progettare di porre un qualche cosa che, di fatto, non è ciò che dico di porre, è un’altra cosa; che, seguendo Severino, è ciò che parlando accade ininterrottamente: dice delle cose ma è come se si trovasse sempre a porre, a progettare qualche cosa che non è quella che voleva porre. Da qui la necessità, che è la volontà di potenza, che il significato possa determinarsi in quanto quel significato, cosa che non riesce a fare; non riuscendolo a fare, rimane autocontraddittorio, cioè, afferma di sé di essere posto ma, in realtà, non è posto per niente: in definitiva, affermo qualcosa che, in realtà, non affermo. Questo ci mostra di più e forse anche meglio il funzionamento della volontà di potenza e di come sia, di fatto, il funzionamento stesso del linguaggio. Dicevamo giustamente che la volontà di potenza è il linguaggio, non è una componente del linguaggio, qualcosa che si aggiunge. No, è il linguaggio, nel modo in cui funziona, nel modo in cui si articola, si svolge. È un altro modo per intendere che non è possibile uscire dalla volontà di potenza, perché non è possibile uscire dal linguaggio. In questo modo è ancora più evidente il fatto che la volontà di potenza, cioè il linguaggio, si articola, come vi dicevo, nella necessità di reperire il significato in quanto quel significato, che per Severino vorrebbe dire quel significato e tutti i significati che questo significato non è, cioè tutte le sue costanti: da una parte quelle che rendono il significato quello che è; dall’altro, tutti quei significati che non sono quel significato, per poterli togliere. Questo perché se uno solo di questi significati, che devo togliere, permanesse invece come posto, allora ciò che affermo non sarebbe quello che affermo, perché ciò che affermo è quello che affermo alla condizione che siano presenti tutte le costanti e che tutti i significati, che questo significato non è, siano tolti. Capite che a questo punto è difficile affermare qualche cosa con certezza. Veniamo, dunque, al famoso Γ**a**, Il fenomeno, ciò che appare: se non è immediatamente incontraddittorio questo fenomeno che appare non è quel fenomeno che appare - questa è una conclusione inevitabile – ma è un’altra cosa. Si possono a questo punto considerare tutte le implicazioni di una cosa del genere, una delle quali è il non potere affermare nulla immaginando di affermare ciò che si vuole affermare: ciò che sto affermando non è ciò che voglio affermare, e non può esserlo. Potrebbe esserlo a quella condizione di cui parla Severino, ma abbiamo visto che questa condizione non è realizzabile. Non è realizzabile perché tutte le costanti, che sono significati, sono a loro volta fatte di altre costanti, e così via. Quindi, non potrò mai chiudere il cerchio, progettare l’intero. Posso farlo, torno a dirlo, solo formalmente, posso dirlo, posso pensarlo, ma questo tutto come mi si manifesta? Questo Severino lo sa molto bene: mi si manifesta sempre e soltanto parzialmente; il concreto è sempre parziale, è sempre un qualche cosa che appare, ma ciò che appare è una parte dell’intero, perché la più parte non appare per nulla, mentre nel concreto occorre che appaia. Quando Severino faceva l’esempio “questa lampada che è sul tavolo”, ecco che mi appare “questa lampada che è sul tavolo”. È questo il concreto, che non è la lampada, che non è il tavolo, queste sono astrazioni; il concreto è il fatto che questa lampada è sul tavolo e mi appare in questo modo, come “questa lampada che è sul tavolo” e non in un altro modo. In questo caso ciò che viene tolto è il “non-questa lampada che è sul tavolo”; questo deve essere presente ma tolto, perché se permane allora “questa lampada che è sul tavolo” è anche “non-questa lampada che è sul tavolo” e, quindi, essendo una contraddizione, potremmo dire con Severino che è nulla. Nulla nel senso che non è utilizzabile. E qui affrontiamo un altro aspetto della questione, cioè della volontà di potenza, perché tutte queste operazioni, di cui vi stavo parlando, cioè che la volontà che un significato possa essere determinato in quanto quel significato, questo è il linguaggio stesso, ma perché è il linguaggio stesso? Perché questo è l’unico modo per potere utilizzare un termine: poterlo utilizzare per proseguire a parlare. Ma ciò che avviene, di fatto, è un’altra cosa, perché io continuo a parlare pur non avendo nessuna certezza che il significato che sto ponendo sia proprio quel significato. Non ho nessuna certezza che lo sia, anzi, posso a buon diritto presumere che non lo sia affatto; tuttavia, il linguaggio continua, non è che si arresta, che si blocca. Apparentemente, dovrebbe essere così ma non succede, sennò non parlerebbe più nessuno, anzi, nessuno avrebbe mai parlato. Dunque, che cosa accade? Accade che si mette in atto, si innesca la volontà di potenza, più propriamente ciò che Nietzsche chiamava superpotenziamento, e cioè, per usare le parole di Severino, la volontà di trovare attraverso un’analisi tutte quelle costanti che sono necessarie alla determinazione del significato, in un percorso infinito. Vi faccio un esempio molto semplice per intendere questa questione. Se qualcuno mi chiedesse che cosa intendo dire dicendo una certa cosa, io incomincerei a dirgli che cosa intendo dire dicendo altre cose rispetto a quelle dette prima. Supponiamo che questo tizio sia uno irritante, potrebbe di nuovo chiedermi che cosa intendo con quelle cose che ho detto per spiegare che cosa intendevo con ciò che avevo detto prima. E, allora, io che sono paziente, rispiego dicendo altre cose ancora e, ovviamente, possiamo andare avanti all’infinito. La necessità della volontà di potenza e, quindi, del linguaggio è di trovare tutte quelle costanti che rendono quel significato “quel” significato. In un processo ovviamente infinito, perché ogni volta sarà un altro significato che avrà, come dicevamo prima, altre costanti, altri significati, e così via. Quindi, l’utilizzo di un significato comporta la necessità che questo significato si rivolga ad altri significati per potersi stabilire, i quali occorre che si rivolgano ad altri significati. Il che è un altro modo per pensare ciò che diceva Peirce rispetto al segno: il segno necessita di un altro segno per essere segno, in un rinvio infinito. Ecco perché il tentativo di Severino è fallimentare, cioè non può in nessun modo giungere, se non formalmente, cosa che a lui non basta ovviamente, giungere alla fine della catena, cioè alla comprensione totale dei rinvii, dove tutti i rinvii sono tutti presenti. Allora, sì, sarebbe possibile l’intero, perché sarebbe tutto qui. Sì, certo, formalmente sì, concretamente no, concretamente ho di fronte un immediato che è qualcosa di immediatamente presente che è, sì, l’essere ma non essere in quanto intero, perché questo va sempre oltre, oltrepassa l’essere immanente, ciò che è immediatamente presente. Questo oltrepassamento svela un qualche cosa di interessante. Oltrepassamento che è necessario, lo dice Severino stesso, quando progetto l’intero: il progettare l’intero è già un progettare l’oltrepassamento perché, per potere stabilire l’intero, devo aggiungere continuamente cose e, aggiungendo continuamente cose, mi distolgo, cosa che spaventa di più Severino. E, infatti, a pag. 493 dice *In quanto la totalità dell’immediato include il ricordo…* Qui inserisce un elemento curioso: il ricordo. È un elemento che nella struttura assolutamente rigorosa, logica, potente, di Severino, il ricordo è invece qualcosa di evanescente, di sfuggente, di impalpabile. Ci si sorprende del fatto che inserisca il ricordo. *In quanto la totalità dell’immediato include il ricordo di totalità dell’immediato affette da steresi posizionale relativamente a una certa quantità di determinazioni appartenenti all’immediato, resta confermato che essa include campi posizionali nei quali l’apertura originaria del filosofare era uno stare in contraddizione.* Dice che la totalità dell’immediato include il ricordo di totalità dell’immediato affette da steresi posizionali. Significa semplicemente che c’è il ricordo del fatto che non tutte le costanti erano presenti relativamente a una certa quantità di determinazioni. *…l’apertura originaria del filosofare…* Il filosofare come lo intende lui, e cioè come il riflettere su queste questioni. *…è uno stare in contraddizione.* Perché c’è il ricordo, dice, nell’intero di determinazioni che non sono state determinate. Il ricordo. Torno a dire che è curioso che inserisca questo termine. *E così pure, quando include il progetto di totalità dell’immediato affette da steresi posizionali relativamente a una certa quanti di determinazioni appartenenti all’immediato, essa progetta che l’apertura originaria del filosofare si troverà in contraddizione.* Il progetto, l’idea, la supposizione di una totalità dell’immediato in cui però mancano delle posizioni, tutto questo suppone che l’apertura originaria del filosofare sia in contraddizione. È un’idea. Io penso la totalità dell’immediato, però ho il ricordo di non possedere tutte le determinazioni necessarie perché questo sia l’intero. Come dire che in questo caso è ovvio che ciò che si progetta sarà contraddittorio, perché se non ho tutte le costanti è contraddittorio. *Per quanto riguarda il suo essersi trovata in contraddizione, la struttura originaria si è già liberata dalla contraddizione ponendo appunto quella quantità di determinazioni che nelle passate individuazioni dell’originario non erano state poste.* Prima vi dicevo che nell’intero è necessario che tutte le costanti siano poste. La contraddizione scompare quando sono tutte presenti, e cioè quelle che prima non erano state poste. Se, per esempio, io mi riferisco a qualcosa che è immediatamente presente, un concreto, è chiaro che non sono presenti tutte le determinazioni; molte sono assenti: tutto ciò che appartiene all’intero, cioè tutto ciò che, per esempio, l’intero non è ma che deve esserci per potere essere tolto, tutto questo non è presente. Così come nell’esempio “questa lampada che è sul tavolo”, il “non-questa lampada che è sul tavolo” non è presente in “questa lampada che è sul tavolo”, non c’è, però devo poterlo pensare per poterlo togliere perché “questa lampada che è sul tavolo” sia il concreto. *Per quanto riguarda il suo potersi trovare in contraddizione, la struttura originaria deve, per evitare la contraddizione, non lasciare che alcunché del suo contenuto attuale si disperda, deve cioè impedire l’annullamento posizionale di un settore o di un momento qualsiasi del suo contenuto.* Qui è molto chiaro qual è il progetto: non deve assolutamente permettere che il contenuto si disperda. Che cosa vuol dire che si disperda? Vuol dire che un momento di questo contenuto si annulla, non c’è più, perché deve essere tutto qui. Ogni relazione, ogni connessione deve essere presente. *Ciò non significa che non sia possibile che la struttura originaria venga a trovarsi in contraddizione: la possibilità di trovarsi in contraddizione le appartiene di fatto; così come le appartiene di fatto il suo essersi trovata in contraddizione.* Perché è sempre un progetto; il progetto chiaramente comporta l’aggiunta di nuovi elementi, che non sappiamo se sono determinati da tutte le loro costanti; c’è l’eventualità che non lo siano. Quindi, dire che la struttura originaria è contraddittoria è come dire che la struttura originaria, proprio in quanto progetto, è necessariamente vincolata a ciò che aggiunge. *Diciamo invece che alla struttura originaria appartiene essenzialmente il compito…* La struttura originaria, cioè l’intero. Qui c’è proprio il suo progetto. *…di salvaguardare la manifestazione dell’essere, o il dovere di impedirne la vanificazione.* In queste due righe c’è tutto ciò che Severino pensa che la struttura originaria debba fare, cioè il suo compito. *Poiché l’originario è la stessa manifestazione dell’essere, ciò che significa che all’originario compete essenzialmente il compito di salvare il suo contenuto dall’annullamento. Che l’originario sia preposto alla tutela dell’apparire dell’essere, significa cioè che il suo compito è di avere cura che nulla di sé vada perduto. Il compito è essenziale perché ciò cui esso deve assolvere è la liberazione o il premunirsi dalla contraddizione.* Ecco il progetto di Severino, è tutto qui. Quindi, la struttura originaria non è altro che un’analisi dell’originario, dell’apparire dell’essere. Perché l’essere deve fare tutte queste cose? Sembra quasi antropomorfizzato. Deve fare tutte queste cose perché altrimenti non è quello che è, altrimenti l’essere non è l’essere, e le cose non sono. Se le cose appaiono è perché sono. Ciò che deve mantenere la struttura originaria, quindi l’originario, è l’incontraddittorio, cioè mantenere il fatto che se una cosa è è necessariamente. Dopo tutto torniamo a Parmenide: qualche cosa è necessariamente, se l’essere è allora il non essere non è. A pag. 496, paragrafo 18. *Stando così le cose, se per “totalità dell’immediato” (= “originario” = “struttura originaria” ecc)…* La totalità dell’immediato è la struttura originaria, ciò che appare immediatamente. Si capisce subito qui che la struttura originaria non può essere il *Γ***a** senza la L-immediatezza. Non può il fenomeno apparire se non apparire in quanto incontraddittorio; il fenomeno può apparire in quanto incontraddittorio. Perché? Perché l’essere si adopera perché sia eliminata la contraddizione. Eliminare la contraddizione significa che qualche cosa è necessariamente quello che è. Come avviene questo? Ponendo tutto ciò che questa cosa non è e togliendolo. *… non si intende semplicemente – come invece avviene allorché l’originario si struttura come Γ***a** *– la totalità del F-immediato, ma si intende la totalità concreta dell’immediato, ossia l’orizzonte includente sia la totalità dell’essere F-immediato, sia la totalità dell’essere, non appartenente all’esperienza possibile, che è affermato L-immediatamente…* Quindi, non si intende soltanto il fenomeno ma si intende anche ciò che non è frutto dell’esperienza possibile, dell’esperienza immediata: il fenomeno lo vedo ma la L-immediatezza, cioè la incontraddittorietà, non la vedo. Non la vedo ma è necessaria perché il fenomeno che mi appare sia quello lì. A pag. 499, Capitolo XII, *Contraddittorietà intrinseca della negazione della presenza dell’essere*. Vale a dire, se nego l’essere mi autocontraddico. Come vedete qui, intanto ha precisato bene qual è il progetto, e cioè l’essere deve necessariamente salvaguardare se stesso dal non essere. Come si salvaguarda? Affermandosi come F-immediatezza, cioè come fenomeno, ma anche come qualcosa che sfugge all’esperienza ma che, tuttavia, è necessario perché sia il concreto; vale a dire, che il fenomeno appare ma appare così come appare perché è incontraddittorio. È per questo che mi appare così come mi appare e non in un altro modo. Incontraddittorio, vale a dire che ha tolto tutto ciò che lo nega. Vi rileggo questa frase a pag. 494: *l’originario è la stessa manifestazione dell’essere, ciò che significa che all’originario compete essenzialmente il compito di salvare il suo contenuto dall’annullamento.* L’annullamento non è altro che la presenza di ciò che nega l’immediato. Se nego l’immediato allora faccio questa operazione: dico di porre una cosa che, di fatto, non sto ponendo, ne sto ponendo un’altra. È questo l’annullamento. In questo capitolo Severino ci ha raccontato questo: è necessario che il fenomeno comporti la incontraddittorietà, perché sennò si annulla, sennò è nulla. È nulla perché quella cosa lì ma anche non lo è, cioè il fenomeno di cui dico non è ciò di cui dico.

3 aprile 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

La struttura originaria è un testo straordinario, non tanto perché ci dica cose nuove ma proprio per gli inviti che ci rivolge a pensare cose che non avevamo pensate prima. È un continuo sprone a pensare. A pag. 499, il Capitolo XII, che è il penultimo, dice: *Contraddittorietà intrinseca della negazione della presenza dell’essere*. Se io nego la presenza dell’essere io mi autocontraddico immediatamente. *Come già si è osservato, l’“essere” (inteso come essere formale) vale L-immediatamente come costante sintattica di ogni determinazione o contenuto semantico.* Qualunque cosa si dica, questo qualcosa che si dice ha l’essere, almeno formalmente. È, quindi, qualcosa, nel senso che se dico, dico qualcosa; non posso dire e dire niente, sennò non dico. *(Il linguaggio comune è un sottinteso che lascia per lo più inespresso ciò che conferisce significato a quanto vien messo in vista della parola;…* Cioè, non viene espresso ciò che dà il significato. Il significato di qualcosa intanto è che questo qualcosa è qualcosa. *…ma poi il sottinteso è una tale sollecitudine per la determinazione che tende a degenerare nella distrazione dell’essere).* Questo è un problema che si incontra sempre parlando, cioè, il linguaggio in effetti è come se incantasse, nel senso che non consente parlando, almeno immediatamente, di accorgersi che si sta parlando. Questa distrazione dall’essere, cioè, distrae dal considerare che sto affermando cose e che affermandole sono. Poi, bisognerà vedere se sono contraddittorie oppure no. Però, questo incantamento, che avviene parlando, è una delle ragioni per cui è così difficile accorgersi che si sta parlando. Questo perché il linguaggio è una continua, incessante, inesauribile messa in atto di quella famosa figura retorica, nota come ipotiposi. L’ipotiposi letteralmente sarebbe lo schizzo. Fare uno schizzo per mostrare a qualcuno qualcosa: ho comprato una casa, ti faccio uno schizzo per farti vedere com’è. Questo che sto facendo retoricamente si chiama ipotiposi. Il linguaggio è una continua ipotiposi, mostra continuamente sotto forma di immagine, in un certo senso, ciò che dice. Sta in questo ciò che chiamavo incantamento: mostrando delle immagini distrae, direbbe Severino, dall’essere, cioè dal fatto che sto dicendo. Mi trovo, quindi, preso in questo vortice di immagini che si creano e perdo di vista quello che sta accadendo, e cioè che sto parlando, con tutto ciò che questo comporta. *Ciò significa che di ogni contenuto semantico si predica L-immediatamente l’essere…* Se dico, dico qualcosa. *…ossia che è immediatamente autocontraddittorio che una qualsiasi determinazione – che una qualsiasi positività o un qualsiasi essere – non sia.* È esattamente ciò che vi sto ripetendo, cioè, se dico, dico qualcosa. È impossibile che se dico allora non dico nulla, perché non direi, non ci sarebbe nessun dire; quindi, se dico, dico qualcosa. È impossibile per me, se dico, non dire qualcosa. È questo che sta dicendo. *Tanto le proposizioni del tipo: “Questo rosso è”, come la proposizione: “L’intero semantico è” – e quindi, in generale, tutte le proposizioni che affermano l’essere di una qualsiasi determinazione (tutte queste proposizioni sono espresse dalla proposizione: “L’essere è”) – sono pertanto proposizioni analitiche…* Sono definizioni analitiche nel senso che, torniamo di nuovo lì, se dico, dico necessariamente qualcosa e, quindi, questo qualcosa “è”. Quindi, se dico “è” e non posso negare che se dico, dico qualcosa, non posso negare che questo qualcosa, che sto dicendo, sia. *È quindi analitica anche la proposizione: “La totalità dell’essere F-immediato è”.* La totalità dell’essere F-immediato è la totalità di ciò che mi appare, dell’essere di ciò che appare, ciò che appare, se appare, è qualcosa e, quindi, “è”. *Ossia è intrinsecamente contraddittorio negare che l’essere, che è F-immediatamente noto, sia.* Se io nego che qualche cosa è, mi autocontraddico immediatamente, perché se dico qualcosa dico necessariamente qualcosa che è. A pag. 500, paragrafo 2, *L’analisi deve essere assunta nella forma della F-immediatezza*. Cosa vuol dire? Vuol dire che deve mostrare tutte le cose di cui è fatta. *Se d1, d2, d3… dn sono tutte le determinazioni F-immediatamente note, si indichi con D l’ambito semantico costituito da tutte queste determinazioni – ossia si indichi con D il soggetto della proposizione analitica: “La totalità dell’essere F-immediato è”.* Il soggetto è la totalità dell’essere F-immediato. *Orbene, su quale fondamento D è noto? in base a che si affermano proprio queste e non altre determinazioni dell’essere? o in base a che si riconoscono all’essere queste e non altre determinazioni? Il che equivale a domandarsi in base a che cosa si afferma che D è.* Sono domande importanti. *Si badi che qui non si può rispondere che si afferma che D è perché l’essere di D conviene L-immediatamente a D: non si può rispondere in questo modo, perché ciò che qui si richiede è proprio il fondamento della notizia del significato D, cui conviene L-immediatamente il suo essere.* Se io dico che dicendo dico necessariamente qualcosa, allora questo qualche cosa posso dire che appartiene necessariamente al dire, ma in che modo mi è noto tutto ciò, cioè che se dico, dico qualcosa? Appare immediatamente evidente, però lui si chiede in base a che cosa mi è noto questo fatto. *Che l’essere sia – che cioè sia l’essere in cui consiste D – è affermazione analitica; ma che fondamento ha la notizia dell’essere, e dell’essere determinato proprio come D? E cioè, in base a che cosa è tenuto fermo il soggetto della proposizione analitica: “D è”?* Come fa a dire che “D è”? In base a che cosa? *…o da che cosa si è autorizzati a parlare dell’essere, a nominare l’essere? E infine: su qual fondamento l’essere c’è, o che fondamento ha l’esserci dell’essere?* Sono domande fondamentali, che al di là non si può andare. *È chiaro che la posizione della F-immediatezza dell’essere è il toglimento originario di questo domandare:…* La posizione della F-immediatezza, cioè l’apparire, il darsi, lo stabilirsi del fenomeno è quella cosa che risponde a queste domande togliendole in modo originario, perché se mi appare, allora come mi interrogo su come lo so? Mi appare, è immediatamente noto. *…l’essere c’è o è noto per sé: la notizia o l’esserci dell’essere è F-immediata, ossia è il fondamento stesso nella sua valenza fenomenologica.* Cioè, in quanto fenomeno è ciò che letteralmente mi appare. Se non mi appare non è un fenomeno, non è F-immediatezza. Quindi, negare che questa cosa sia un fenomeno è un negare che mi stia apparendo; ma se mi appare, come posso negare che mi appare? *La notizia dell’essere…* Qui lui fa la distinzione tra ciò che mi appare e l’essere di ciò che mi appare, il fatto che sia; è questo che a lui interessa. *La notizia dell’essere si realizza appunto nella proposizione: “L’essere (l’essere in quanto determinato come D) è;…* Questa è la notizia, cioè ciò che mi è noto. *…e la F-immediatezza di questa proposizione è espressa dalla proposizione: “Che l’essere sia è per sé noto” = “L’essere che è per sé noto è”.* Tutto questo non significa niente altro che il dire che se qualcosa mi appare allora non è vero che non mi appare; se mi appare mi appare in quanto fenomeno. Letteralmente fenomeno, sappiamo, significa ciò che appare. Quindi, è immediatamente noto che se qualcosa mi appare allora mi appare. Sembra una stupidaggine ma per lui non lo è, perché secondo lui a questo punto si toglie ogni possibilità di autocontraddizione, perché o mi appare o non mi appare: se mi appare allora mi appare. Che è poi quello che diceva Parmenide: l’essere è e non può non essere, oppure l’essere è e il non essere non è. A pag. 501, paragrafo 3, *Implicazione reciproca di F-immediatezza e L-immediatezza*. *a) Appare, da quanto si è detto nei due paragrafi precedenti, che, da un lato, l’analisi – ossia la L-immediatezza – assume come contenuto la totalità dell’essere F-immediato: nel senso che questa totalità è il soggetto della proposizione analitica: “D è”;…* Questo F-immediato non è altro che l’apparire di qualche cosa, appunto che “D è”. *…e dall’altro lato, la F-immediatezza assume come contenuto l’analisi: nel senso che è F-immediatamente noto che l’essere è, ossia nel senso che l’essere delle determinazioni F-immediate – e cioè che l’essere dell’essere – è F-immediatamente noto.* È la stessa cosa che dicevamo prima: se qualcosa mi appare allora mi appare. È autocontraddittorio dire che se questo mi appare questo non mi appare. *b) In quanto poi il contenuto F-immediato è apertura dello stesso intero semantico…* Ricordate: ogni significato è la totalità dei significati. *…, o, che è il medesimo, della stessa totalità dell’essere – in quanto cioè l’essere, di cui si predica L-immediatamente l’essere (o cui conviene, L-immediatamente, di essere) e che in questo suo valere come soggetto di tale predicazione è il contenuto F-immediato, è significante come lo stesso intero –, si dovrà dire che il contenuto dell’analisi non è, per l’appunto, una determinazione finita, ma è l’intero; sì che la proposizione: “L’essere è”, che è contenuto della F-immediatezza, significa: “L’intero (la totalità dell’essere) è”.* Ci troviamo di fronte al problema della contraddizione C, e cioè io dico che “D è”; questa affermazione comporta la totalità dell’essere, perché dicendo che “D è” dico che l’essere è. Ma ci dice dopo che l’essere di cui si predica L-immediatamente l’essere è il contenuto F-immediato, e questo è significante come lo stesso intero. D a questo punto si pone come l’intero perché ciò che si mostra, l’F-immediato, lo ha detto qualche riga prima, è apertura dello stesso intero semantico: ogni significato è l’intero semantico. Quindi, è come dire che l’affermazione “D è” vale a un tempo come l’essere intero ma, d’altra parte, D è una determinazione finita. Quindi, ci troviamo di fronte a un’affermazione che ci dice che l’essere è l’intero ma che l’essere è determinato, finito. Infatti, dice, *Ma, insieme, il termine “essere”, che compare nella proposizione: “l’essere è”, significa D, ossia una determinazione (finita) dell’intero, nella misura in cui l’originario si struttura come progetto che l’assoluta materia semantica oltrepassi in senso forte la totalità dell’essere affermato originariamente, e cioè F-L-immediatamente: potendosi qui assumere D come designazione sia dell’essere F-immediato, sia dell’essere non F-immediato, che viene L-immediatamente affermato.* Quindi, si assume che l’essere è, che è una determinazione finita, e al tempo stesso questa determinazione finita è anche ciò che, dovendo porsi come l’intero… tutto questo deve essere oltrepassato dal progetto di porsi come l’intero. In questo oltrepassamento è chiaro che si incontra la contraddizione, la contraddizione C, tanto per intenderci, cioè, ciò che è immediatamente noto, il particolare, lo si pone come se fosse l’intero, ma l’intero lo oltrepassa, va oltre; eppure, questo immediatamente presente, se si pone si pone come intero, non può non porsi come intero, perché c’è sempre il teorema di Severino che incombe, e cioè che ogni significato è la totalità dei significati. Quindi, come vedete, non c’è nulla di nuovo neanche qui. Semplicemente lo pone in modo differente, ma il problema è esattamente lo stesso: ciò che mi appare immediatamente, perché possa porsi in modo non contraddittorio, deve strutturarsi come l’intero. Solo che se è l’intero vuol dire che c’è qualche cosa che oltrepassa ciò che è immediatamente presente, che va oltre; ma se qualcosa va oltre ciò che è F-immediatamente presente allora si pone come contraddittorio, perché non è più soltanto quella cosa lì. Per essere l’intero deve comprendere tutto, ma questo tutto non è presente e, quindi, non è l’intero. Se non è l’intero, di nuovo, è autocontraddittorio. Come risolvere questo problema? *In altri termini, il termine “essere”, che compare nella proposizione: “L’essere è”, è in ogni caso significante come l’intero, anche se è un progetto che l’essere originario (=D) sia l’assoluta materia semantica.* “L’essere è” è l’intero; “D è” non è più l’intero. Ma “D è” deve porsi come un intero anche se non lo è, perché se non si pone come l’intero è autocontraddittorio, perché non è l’intero semantico. Se non è l’intero semantico significa che si va contro il teorema di Severino che ogni significato è la totalità dei significati. *In quanto, infine, è L-immediatamente noto che l’essere oltrepassa in senso forte…* Distingue tra senso forte e senso debole. Oltrepassamento in senso debole significa, in senso hegeliano, che un qualche cosa è quello che è per via del fatto che c’è altro oltre se stesso: per esempio, c’è la sua negazione in quanto tolta. Invece, l’oltrepassamento in senso forte è oltrepassare questo momento in quella cosa che Hegel chiamava la sintesi, cioè porre questi due elementi come una sintesi che produce un terzo elemento. Andiamo al paragrafo 4, *Riepilogo e passaggio*. *Il toglimento concreto della negazione dell’essere F-immediato consiste nella relazione tra il toglimento della negazione in quanto questa è in contraddizione con la F-immediatezza dell’essere, e il toglimento della negazione in quanto questa è intrinsecamente contraddittoria (e anzi può essere considerata come la definizione stessa della contraddizione).* Sta dicendo che il toglimento concreto della negazione dell’essere deve compiersi non soltanto con il toglimento dell’aspetto formale della negazione, ma deve riguardare il toglimento della negazione in quanto questa è intrinsecamente contraddittoria. Ricordate che il concreto riguarda sia la F-immediatezza che la L-immediatezza, c’è questa simultaneità tra le due cose. Quindi, il toglimento concreto della negazione dell’essere F-immediato non può non avere a che fare che con il toglimento della contraddizione che io incontro nel momento in cui dico di porre qualche cosa ma, in realtà, non lo pongo. A pag. 504. *L’affermazione della totalità della presenza immediata, che pone l’essere secondo tutte le determinazioni che gli convengono in quanto esso è per sé noto…* L’affermazione della totalità dell’essere in quanto lo posso affermare. Lo posso affermare in quanto sono presenti tutte le costanti. *…tale affermazione è come tolta…* Diciamola così. Io affermo la totalità della presenza immediata. Come l’affermo? Formalmente, non posso porla concretamente. Quindi, l’affermazione della totalità di ogni cosa, io la pongo, ma come? La pongo come tolta, nel senso che se io pongo un elemento, insieme a questo elemento devo porre tutto ciò che questo elemento non è, ma tutto ciò che non è non è presente, devo porlo; quindi, lo pongo come tolto. *Porre la negazione della presenza senza porre questa sua costante…* Lo dicevamo la volta scorsa: la pongo ma al tempo stesso non c’è; pongo la presenza ma, di fatto, questa presenza non è presente; se ci fosse realmente allora significherebbe che a fianco di ciò che sto affermando ci sono tutte le sue negazioni e, quindi, sarebbe negato, sarebbe autocontraddittorio. *…è quindi un intrinseco contraddirsi; tale autocontraddizione è tolta ponendo appunto la costante in questione. Ma questa posizione è essa stessa un’autocontraddizione, come si chiarisce qui appresso, sì che la negazione (parziale o totale) della presenza vale in ogni caso come una autocontraddizione. Infatti, proprio perché quella affermazione è negata, l’affermazione è posta (saputa, nota, manifesta), ed è appunto questo ciò che è posto, ciò che viene negato.* Continua a chiedersi: lo pongo e lo nego; ma il fatto di negarlo non toglie il fatto che sia stato posto, e quindi c’è o non c’è? *(E ciò che viene negato e quindi posto, non è un’affermazione formale – tale cioè che la totalità della presenza sia posta solo formalmente e non secondo tutte le determinazioni che le convengono -, ché la costante, in cui consiste appunto l’affermazione in parola, avrebbe un valore formale, e il campo posizionale della negazione della presenza permarrebbe come un’autocontraddittorietà).* Sta dicendo che devo togliere questa cosa ma non solo formalmente, devo toglierla davvero, cioè devo toglierla come concreto, quindi, con tutte le sue determinazioni. Posso toglierla formalmente, dico “la tolgo”; certo, ma tolgo cosa, esattamente? Devo aver poste tutte queste determinazioni. *Senonché accade che ciò, che per essere tolto (negato) deve essere posto, è tolto nello stesso senso in cui è posto. Ossia l’affermazione della presenza, che la negazione della presenza deve porre per potere negare,…* Per potere negare qualcosa devo ammettere che c’è, sennò cosa nego? …*è negata nello stesso in cui deve essere affermata (posta) per potere essere negata.* Per poter essere negata questa cosa intanto deve essere posta, ma posta come, si sta chiedendo lui. Deve essere posta non formalmente ma concretamente, cioè deve essere posta con tutte le sue determinazioni. Sappiamo che quando parla dell’essere formalmente non sono poste tutte le sue determinazioni. *All’essere, che F-immediatamente noto, appartiene questa superficie rossa. Se si dice: “Questa superficie non è presente come bianca”, questa negazione è toglimento della presenza di questa superficie come bianca.* Dico che questa superficie è rossa e, quindi, poso dire che questa superficie non è bianca. *Ciò che è negato – ciò di cui si nega la presenza – è “questa superficie come bianca”.* Questo è ciò che è negato: la superficie è rossa e, quindi, non è bianca. Ma l’affermazione che questa superficie non è bianca comunque viene posta, c’è. *D’altra parte, questa superficie come bianca, non è assolutamente assente, o assolutamente esterna alla presenza, ché altrimenti la negazione non negherebbe nulla:…* Per negare qualcosa dobbiamo prima averla posta. *…per affermare che questa superficie come bianca non è presente, è cioè necessario che questa superficie come bianca sia presente.* Sta dicendo questo: per potere negare qualcosa, per potere dire che non c’è, deve esserci. *La contraddizione…* L’ha appena detta: per affermare che questa superficie come bianca non è presente è necessario che questa superficie come bianca sia presente. È una contraddizione palese. *La contraddizione è tolta dicendo che questa superficie bianca è in qualche modo presente.* Questa è una soluzione che a me francamente piace poco, però, seguiamolo lo stesso. *E cioè non si produce contraddizione appunto perché il modo (o il senso) secondo cui questa superficie è presente come bianca non è il modo (o il senso) secondo cui si nega che sia presente come bianca.* Il modo in cui è presente è diverso dal modo in cui si nega che questa cosa sia presente. È presente perché per poterla negare occorre che sia presente ma, dice, il modo in cui è presente non è lo stesso modo in cui non è presente. *O la contraddizione non sussiste nella misura in cui è possibile distinguere, all’interno della presenza, dei modi di presenza (e si dirà, ad es., che questa superficie come bianca non è “realmente”, ma “idealmente” presente).* Come dicevo, a me questa soluzione piace poco, però… Ora considera la questione della negazione dell’affermazione della totalità, non soltanto rispetto a qualcosa di specifico ma in generale. Infatti, dice *Se ora si considera la negazione dell’affermazione della totalità presente…* Nego l’affermazione della totalità presente. Devo negarla, perché se non la nego tutto ciò che questa cosa non è rimane presente. *…è dato riscontrare che quella distinzione di modi di presenza non è qui consentita. Infatti, la negazione, ora, non nega semplicemente che un termine abbia un certo modo di presenza … la negazione, qui, intende negare, simpliciter, la presenza.* Ecco la questione che ci interessa: questa negazione nega la presenza, non il modo della presenza ma la presenza stessa. *… (E la nega, simpliciter, sia nel caso che neghi una dimensione finita della totalità del F-immediato, sia che neghi questa stessa totalità). In altri termini, la condizione necessaria del costituirsi della negazione della presenza è l’affermazione della presenza; o la negazione può realizzarsi solo implicando ciò che essa nega. Dove è chiaro che la contraddizione intrinseca si realizza nella misura in cui la negazione della presenza non nega un modo di presenza, ma nega simpliciter la presenza della totalità o di una parte dell’essere F-immediato. e) Ma poi, sfruttando tematiche già elaborate: in quanto ogni proposizione è identica…* Ricordate che cosa vuol dire “identica”, cioè è la stessa cosa, come quando lui scrive (A=B)=(B=A), queste due proposizioni sono identiche, cioè dicono la stessa cosa, hanno lo stesso significato. *…anche la proposizione: “L’essere è immediatamente presente” è identica, sì che la sua negazione è autocontraddittoria. E in quanto ogni proposizione vera è – stante che ogni significato è costante di ogni altro significato – una proposizione necessaria, anche la proposizione: “L’essere è immediatamente presente” è necessaria, e cioè la sua negazione è autocontraddittoria.* Qui fa un gioco di prestigio. La proposizione “L’essere è immediatamente presente” è identica… Sarebbe come dire, tradotta nelle sue formule:

(essere = immediatamente presente) = (Immediatamente presente = essere).

Identica vuole dire che la sua negazione è autocontraddittoria, perché nega che sia presente, immediatamente noto, ciò che è immediatamente noto e presente. *…– stante che ogni significato è costante di ogni altro significato – una proposizione necessaria.* Quindi, ogni proposizione vera è una proposizione necessaria. Nel suo linguaggio potremmo dire che quella espressa dalla formula (A=B)=(B=A) è necessaria in quanto incontraddittoria, perché queste due cose sono identiche. È per questo che è incontraddittoria, perché se noi astraiamo la prima parte della formula dal concreto, cioè dal tutto, allora abbiamo un soggetto e un predicato, e il soggetto non è il predicato; mentre, nella sua formula, lui la esprime come due proposizioni identiche, cioè sono lo stesso. *E in quanto ogni proposizione vera è – stante che ogni significato è costante di ogni altro significato – una proposizione necessaria, anche la proposizione: “L’essere è immediatamente presente” è necessaria, e cioè la sua negazione è autocontraddittoria.* Prima dicevo che si tratta di un gioco di prestigio. Inserisce questa questione all’interno del sistema che lui ha elaborato per dire come la proposizione, che di per sé appare autocontraddittoria… A=B è una proposizione autocontraddittoria perché A non è uguale a B. Ma se io dico (A=B)=(B=A), allora queste due cose sono identiche, cioè sto mostrando l’identità di queste due cose. Se sono l’identico, allora potremmo dire che è una tautologia, e quindi sono lo stesso; se sono lo stesso non possono essere autocontraddittorie ma sono incontraddittorie. In questo modo lui risolve anche il problema di prima, quello della D, che è determinata ma che deve essere l’intero, perché se non è l’intero è autocontraddittoria. A pag. 506. *Se D indica la totalità delle determinazioni immediatamente presenti, in D è inclusa anche quella determinazione che consiste nella stessa presenza immediata della totalità delle determinazioni presenti:…* Cioè, esiste quella proposizione che afferma la presenza di quelle determinazioni.  *…deve esservi originariamente inclusa affinché la proposizione: “L’essere (=D) è immediatamente presente” non sia un’affermazione infondata e infine autocontraddittoria.* A pag. 507. *Il risolvimento dell’obiezione porta a un’effettiva precisazione di quanto è stato sopra affermato. La proposizione: “L’essere, che è immediatamente presente, è immediatamente presente” è certamente una proposizione analitica: se con “D” si intende la presenza immediata di un contenuto, per affermare che questo contenuto è immediatamente presente non si richiede altro che l’analisi di D.* D indica la presenza immediata del contenuto, perché D, come sappiamo, è fatto di tutte le costanti necessarie, ecc. Quindi, per sapere che con D si intende la presenza immediata di un contenuto basta fare un’analisi di D e vedere se ci sono tutte le costanti. Ma sappiamo che sono presenti. Dice che non solo quella proposizione è analitica, e cioè che l’essere che è immediatamente presente è immediatamente presente; dice che non solo è analitica ma è identica. E lo risolve di nuovo a questa maniera. *E non solo quella proposizione è analitica, ma è identica: l’analiticità è, infatti, data da questo, che la proposizione in parola è considerata nella sua struttura concreta: (D=π)=(π=D), dove “π”significa “immediatamente presente”.* Dice che, perché tutto questo funzioni, occorre che D e π non siano tenuti separati, cioè non si faccia astrazione ma lo si consideri come il concreto, cioè come un qualche cosa che tiene conto dell’identità, della stessità delle due affermazioni. *c) Appare dunque, da quanto si è detto, che D, come distinto da π nel senso qui sopra indicato, non può valere o non può stare a indicare tutte le determinazioni che sono immediatamente presenti, perché la totalità della presenza è appunto la sintesi di D e π.* È un modo di risolvere il problema un po' arbitrario. Se tengo distinto D da π, cioè il D come totalità dal π come immediata presenza, non posso più dire che D è immediatamente presente; quindi, devono essere tenuti insieme. *Ciò significa che la proposizione: “L’essere è immediatamente presente” non può che essere analitica…* Eh, sì, però questo lo dice dopo. *…qualora col termine “essere” si intenda la totalità dell’essere immediatamente presente: perché se il predicato non è incluso nel soggetto, nell’atto stesso in cui il predicato è riferito al soggetto (se cioè D non è posto come D= π), il soggetto è negato quanto alla sua valenza semantica, e cioè non è più la totalità del F-immediato.* Come dire: io ho stabilito questo; se poi questo non si verifica allora non va bene. Non è soddisfacente questa sua dimostrazione, cioè devo porre D= π, devo dire che D è l’immediato presente. Ma è proprio questo che si tratta di dimostrare. Se io lo pongo… lui dice che lo può porre perché lui pone che D, che è fatto di tutte le costanti, è l’intero e quindi, se è l’intero, è immediatamente presente. Però, se pongo D separato da π allora pongo D come separato dall’immediatamente presente; quindi, devo dire che D, il determinato, e l’essere immediatamente presente devono essere la stessa cosa. Perché? Perché, dice Severino, se D è fatto di tutte le sue costanti allora è immediatamente presente, cioè è incontraddittorio. Se è incontraddittorio è immediatamente presente, quindi, è π.

10 aprile 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

Siamo al Capitolo XIII, l’ultimo. Il primo paragrafo si chiama *Senso dell’analiticità delle proposizioni esistenziali.* La proposizione esistenziale è quella che afferma l’esistenza di qualcosa. Perché analitico? Perché se affermo l’esistenza di qualcosa, il fatto che questo qualcosa non dipende da altro se non dal fatto che esiste, è immediatamente evidente. *Se di una qualsiasi determinazione o contenuto semantico x si predica L-immediatamente l’essere, il qualsiasi significato x si distingue d’altra parte, come tale, dall’“essere” che gli conviene. Ad es.: nella proposizione “Questo rosso è “ il significato “questo rosso” si distingue dal significato “è”.* … *Ciò accade per tutti i valori che x può assumere, meno uno: quello in cui x vale come lo stesso essere formale.* Se nella proposizione “Questo rosso è” sostituiamo “questo rosso” con “è”, allora “è” è. *In quanto il significato “intero semantico” = “totalità dell’essere” = “essere” (ma inteso, quest’ultimo termine, come l’universale concreto) è uno di quei valori di x, la proposizione: “L’essere è” (dove il soggetto vale come l’universale concreto) è analitica, ma non identica.* Se diciamo “L’essere è”, certo, è analitica, cioè immediatamente evidente, ma non identica. Perché sia identica occorre che il soggetto e il predicato siano lo stesso, e cioè che (soggetto = predicato) = (predicato = soggetto). Solo a questa condizione è identica. *Si badi che quanto è stato qui sopra affermato è da intendere nel senso che ogni giudizio incontraddittorio è identico…* Identico perché afferma se stesso. *…sì che, indicando con ε l’“essere” (essere formale) che viene L-immediatamente predicato di ogni contenuto semantico, questa predicazione deve essere pensata come (x= ε) =( ε=x).* Questo è l’unico modo per Severino in cui si può porre la questione dell’incontraddittorio in quanto identico, cioè l’identico è incontraddittorio. Identico vuole dire che è la stessa cosa, che non è altro da sé; perché non sia altro da sé occorre che la sua affermazione non sia soltanto che x= ε, dove ε è l’essere, perché sennò ci sarebbero soggetto e predicato e, quindi, due cose diverse; occorre che ci sia questa doppia uguaglianza (soggetto=predicato)=(predicato=soggetto). Infatti, dice, se viene considerata separatamente, ecco che allora subentra una contraddizione perché il soggetto non è il predicato, e viceversa. Vale a dire, non è condotta all’identico ma sono due momenti diversi: uno è il soggetto e l’altro è il predicato. A pag. 514. *La posizione parmenidea può essere qui dedotta in questo modo: se x= ε viene astrattamente separato da (x= ε)=( ε=x), o che è il medesimo, se x e ε sono presupposti alla loro sintesi…* Presupposti alla loro sintesi. Se x e ε io li presuppongo, cosa vuole dire? Vuole dire che li separo: tengo da una parte la x e poi dico che questa x è. Li separo, cioè immagino di potere avere una x che non è, perché se l’ho separata da “è*… si sarà costretti a riconoscere che è autocontraddittorio che ε convenga a x per tutti quei valori di x, che sono diversi da ε:..* Se ogni valore di x, che non è essere, chiaramente mi porterà a una contraddizione se dico che x= ε, se tengo separate le due cose, perché x non è ε; a meno che con x non intenda ε, perché allora, sì, dico x=ε. *…l’unica proposizione incontraddittoria sarà pertanto la proposizione identica: “L’essere è” dove il soggetto della predicazione non è l’universale concreto, ma è quella stessa assoluta semplicità semantica in cui consiste il predicato: ε= ε. Ma – a parte il vizio di origine consistente nella separazione astratta di x= ε da (x= ε) = (ε=x) –, per un lato, la stessa proposizione ε= ε è autocontraddittoria qualora non sia pensata come (ε= ε) = (ε= ε); per altro lato, nella misura in cui il “non essere non essere” si distingue formalmente dall’“essere”, non sarà consentito nemmeno affermare che “L’essere non è non essere”:…* Di nuovo si pone delle questioni che sono soltanto linguistiche, perché dire che “L’essere non è non essere” comporta due cose diverse, comporta che sono diverse linguisticamente, ma per lui sono diverse in quanto separate dal concreto, cioè separate dall’identico. L’identico sarebbe (essere = non non essere) = (non non essere = essere). *Come già si è chiarito, è solo l‘originarietà della sintesi di soggetto e predicato – originarietà che deve essere pensata come (soggetto = predicato) = (predicato = soggetto) – che consente il costituirsi dell’identità e della non contraddizione.* Solo questo. Ma perché dice che solo l’identico è incontraddittorio? Perché afferma se stesso e nient’altro che se stesso. A pag. 515, paragrafo 4. *La proposizione “L’essere è” può essere considerata, per un lato, come una individuazione tipica della concreta L-immediatezza (ossia della valenza concreta del principio di non contraddizione); ma non perché il termine “essere” sia un momento dell’intero semantico – ché anzi l’“essere” vale qui come universale concreto (ossia come lo stesso intero semantico) –, ma perché il rapporto tra predicato e soggetto della proposizione considerata come individuazione (momento, aspetto, parte) del rapporto tra predicato e soggetto, secondo il quale si realizza la L-immediatezza nella sua concretezza.* Sta ripetendo la cosa di prima: l’essere vale L-immediatamente, non perché l’essere sia un momento dell’intero semantico – sennò sarebbe una parte – ma perché, dice, *il rapporto tra predicato e soggetto della proposizione* vale *come individuazione del rapporto tra predicato e soggetto, secondo il quale si realizza la L-immediatezza nella sua concretezza*. Sta dicendo che qui vale il fatto che, messo nella formula, (essere è = essere è) = (essere è = essere è). A pag. 517, paragrafo 6, *Valore ontologico del principio di non contraddizione*. Vuole dire che il principio di non contraddizione fa essere qualche cosa. Possiamo dire che qualcosa c’è perché non è altro da sé. *…il principio di non contraddizione non ha quindi un valore semplicemente logico – ossia non si limita ad affermare che, qualora l’essere sia, l’essere è essere (o l’essere non è non essere), e, qualora l’essere non sia, il non essere non è, o non è essere – ma ha anche valore ontologico, ossia è appunto esclusione della supposizione che l’essere sia e della supposizione che l’essere non sia… : e cioè è affermazione che l’essere è.* Severino situa il valore ontologico nella esclusione della supposizione che l’essere sia o non sia; esclude la supposizione, cioè non è una supposizione che l’essere sia, ma lo afferma categoricamente. *In altri termini, anche quando si avverte che il principio di non contraddizione non è soltanto una regola del pensare, ma investe l’essere, ma poi si intende l’essere (l’incontraddittorio) come di per sé indifferente a che sia o non sia – sì che col principio di non contraddizione non si viene a dire altro che, quando l’essere è, è, e quando non è, non è -, si intende sempre formalisticamente l’incontraddittorietà, e proprio per questo la si nega: appunto perché si lascia valere la supposizione di un momento in cui l’essere non sia.* Sta solo dicendo che nell’incontraddittorio non bisogna escludere la supposizione, cioè l’eventualità che l’essere sia o non sia. Se è un’eventualità allora possiamo mettere a fianco del non l’essere l’essere e all’essere il non essere. Sta dicendo che è nel significato proprio dell’essere questa impossibilità di essere una supposizione: se qualcosa è è, non lo sto supponendo, non lo sto immaginando, ma lo sto affermando, affermo che l’essere è. Non può non essere, perché se io affermassi che l’essere è ma anche non è, allora affermando l’essere non affermo l’essere, cioè non pongo nulla. Da qui il principio di non contraddizione per Severino e anche il fatto che non sia originario ma sia derivato, dal fatto che se io pongo qualcosa, nel porla la pongo per quello che è. Se a fianco di ciò che pongo mantengo l’eventualità che possa non essere ciò che è, allora non sto ponendo ciò che dico di porre. Chiamo questo principio di non contraddizione. *Risiede nel significato stesso dell’essere, che l’essere abbia ad essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l’identità dell’essenza con sé medesima (o la sua differenza da altre essenze), ma l’identità dell’essenza con ‘esistenza (o l’alterità dell’essenza dell’inesistenza).* Qui inserisce un elemento: il principio di non contraddizione pone un’identità tra essenza ed esistenza, fra ciò che la cosa è e il fatto che sia, se è, quindi esiste, allora è quella cosa lì, cioè l’essenza. L’essenza è essere quella cosa lì. *Ogni affermazione esistenziale è posizione di questa identità dell’essenza e dell’esistenza:…* Se io affermo qualche cosa, in questa affermazione io pongo un’identità tra essenza ed esistenza, nel senso che ho detto prima, e cioè pongo qualche ma ponendola, cioè facendola esistere, dico anche che cos’è, cioè l’essere. Ecco, qui c’è quella che per lui è la questione più importante. Siamo a pag. 519, paragrafo 8. *Si prendano ora in considerazione le seguenti proposizioni: “L’essere (l’intero) non diviene” (“L’essere è immutabile”); “L’essere (l’intero) non si annulla, e non esce da una iniziale nullità”.* Qui parla del divenire, ovviamente. *Tali proposizioni sono equivalenti tra di loro, e, propriamente, non sono che formulazioni diverse di un unico teorema. Comunque – a parte cioè questa loro sostanziale identità semantica – ciò che a questo punto deve essere osservato è che la negazione di tali proposizioni è intrinsecamente contraddittoria.* Qui ci sta dicendo una cosa singolare. La negazione di tali proposizioni, dice, è intrinsecamente contraddittoria, cosa che apparirebbe invece non essere. *Col termine “divenire” intendiamo infatti “passaggio dal non essere all’essere, o dall’essere al non essere” (“passaggio dalla privazione o non essere di positività al realizzarsi o all’essere di tale positività, o viceversa”). Sì che affermare che l’essere diviene significa affermare che l’essere non è: non è nel momento iniziale o nel momento terminale del divenire.* Nel senso di venire dal nulla e di tornare nel nulla. *Questo, sia nel caso che il divenire dell'intero sia il divenire (il venire all’essere, o l’andare nel non essere) dell’intero in quanto tale, sia nel caso che il divenire dell’intero sia il divenire di un momento o di un ambito dell’intero:…* Quindi, dice, che questa cosa vale sia per l’intero che per un ambito dell’intero. Sappiamo che l’intero, se è intero, è il tutto e almeno formalmente è incontraddittorio; quindi, se tutto l’intero o una parte di esso non è, ecco che allora si crea immediatamente una contraddizione. *Lo stesso si dica – e anzi dal punto di vista linguistico la cosa appare anche più chiaramente – per l’annullamento dell’essere, o per l’uscire dal nulla da parte dell’essere: in entrambi i casi è richiesto che l’essere non sia, ovvero che l’essere sia nulla. E questo, sia che l’annullamento o la sortita dal nulla sia dell’intero in quanto tale, quanto che sia dell’intero quanto a un suo momento o parte. Tutto ciò può essere espresso dicendo che l’essere è eterno, o, anche, che l’essere è atto puro: l’importante è intendere questi termini nel modo che si è qui sopra determinato.* C’è una questione qui importante, e cioè tutto ciò vale, lui ce lo dice espressamente, se attribuiamo a questi termini il significato che lui ci dice che hanno, solo a questa condizione. Però, è un atto di volontà: voglio che significhi questo. Quindi, seguendo questa linea, potremmo giungere ad affermare che l’incontraddittorietà è un atto di volontà, di volontà di potenza: voglio che sia incontraddittorio. Per potere fare questo è necessario che i termini, che io utilizzo per fare questa affermazione, siano quei termini che io voglio che siano, e non altri. A pag. 520, paragrafo 9. *Si osservi dunque che, in entrambi le proposizioni…* Che sono: “L’essere non diviene” e “L’essere non si annulla e non esce da una iniziale nullità. *…il predicato conviene (come negato) al soggetto non ratione sui ipsius…* Non per una sua propria ragione. *…ma conviene al soggetto ratione suae partis.* Cioè, per una sua parte. *Si nega cioè che il divenire convenga all’essere, non in quanto il divenire è tale, …* Sta dicendo che non si nega il divenire in quanto divenire, ma perché il divenire ci si sta mostrando come qualcosa che non è ciò che dice di essere… *ma in quanto il divenire implica come tale il non essere di ciò che diviene, e quindi, qualora sia predicato dell’essere, implica come tale, il non essere dell’essere: questo non essere – che, come tale, è negato come conveniente all’essere – è momento o parte semantica del significato “divenire”.*

*Intervento: L’essere, quindi, sarebbe stato non essere…*

Esattamente. Il divenire, come aveva detto prima, comporta che l’essere non sia, o totalmente oppure come momento. Quindi, il divenire è un qualche cosa che non è, cioè non posso porlo perché, se lo pongo, non pongo quello che io penso di porre. A pag. 521. *Lo stesso discorso va fatto a proposito della proposizione: “L’essere non si annulla (e non esce dal nulla iniziale)”: l’annullamento include nella sua valenza semantica il non essere di ciò che si annulla…* Questo annullamento include, nel suo significato, il non essere di ciò che si annulla. *…(ma non si esaurisce in questa inclusione, stante che, anch’esso, come il divenire, include inoltre il concetto di un passaggio da o al non essere), ed è predicato (come negato) dell’essere, non in quanto esso annullamento è tale, ma in quanto è così inclusivo;…* L’annullamento dice il non essere di ciò che si annulla; quindi, di fatto, non annulla niente. Perché? Dice *in quanto è così inclusivo*; *sì che quel termine in esso incluso, che conviene (come negato) L-immediatamente al soggetto della proposizione considerata, è il medio della predicazione.* Perché dice che si annulla? Perché include il passaggio dall’essere al non essere. *Include inoltre il concetto di un passaggio da o al non essere), ed è predicato dell’essere,…* Come dire che io sto predicando dell’essere il fatto che questo essere sia o non sia. Quindi, perché l’essere non si annulla? Perché questo annullamento, diciamola così, include l’essere per potere essere annullamento. Sarebbe cioè un’autocontraddizione: l’essere si annulla ma questo annullamento, l’annullarsi comporta l’essere, perché è pur qualcosa. Quindi, per potere affermare che l’essere si annulla occorre che l’essere non si annulli, sennò non posso dire che si annulla. *c) Un discorso a parte bisogna tenere per la proposizione: “L’essere (l’intero) non è manchevole”; ούχ άτελεύτητον, dice Parmenide. ούχ άτελεύτητον,* non manchevole. *Tale proposizione è infatti L-immediata…* Immediatamente evidente, non contraddittoria. *…in quanto equivale alla negazione che qualcosa, un essere, non sia, ovvero non appartenga alla sfera dell’essere.* È L-immediata perché, dice, equivale alla negazione che qualcosa non sia, ovvero non appartenga alla sfera dell’essere. Se è qualcosa come fa a non essere? Infatti, diciamo: è qualcosa, quindi, è; se diciamo che non è è immediatamente contraddittorio. *È chiaro che tale proposizione è L-immediata in quanto sia posta come individuazione della concreta immediatezza logica;…* È immediatamente evidente che se dico che questa è qualche cosa, allora non può non essere qualche cosa: se è qualcosa è qualcosa. A pag. 523, paragrafo 11. *Se, dunque, ogni proposizione incontraddittoria, avente come soggetto l’intero, è necessariamente L-immediata, poiché ogni determinatezza che valga come predicato dell’intero deve essere posta con la posizione stessa del significato “intero”, ossia deve appartenere all’ambito semantico aperto da quest’ultima posizione; d’altra parte, che l’intero abbia questi e non quest’altri predicati, che cioè quell’ambito semantico includa, come affermate, queste determinazioni predicazionali e non le determinazioni opposte: questo, in certi casi, è saputo perché il predicato è visto (=posto) convenire L-immediatamente al soggetto, ma in cert’altri casi è saputo non perché si veda quella convenienza L-immediata, ma perché si pone che il predicato conviene al soggetto mediante un cert’altro termine…*

17 aprile 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

Siamo a pag. 530, paragrafo 17. *In quanto le proposizioni: “L’essere è immutabile”, “L’essere non si annulla e non sorge da una iniziale nullità” sono, nel modo che si è visto, L-immediate, e in quanto le proposizioni L-immediate aventi come soggetto l’intero sono lo stesso principio di non contraddizione nel suo vario formularsi…* Se una proposizione ha come soggetto l’intero, cioè parla dell’intero, l’intero è per definizione L-immediato, è incontraddittorio. *…segue che anche quelle prime due proposizioni affermanti l’assoluta immutabilità o permanenza dell’essere valgono come formulazioni del principio di non contraddizione.* Quindi, ogni proposizione che affermi l’intero vale come principio di non contraddizione, in quanto se voglio negarla nego la mia stessa negazione. *Per questo lato – ma con ciò si entra in un nuovo ordine di considerazioni – il principio di non contraddizione è lo stesso significato essenziale dell’argomento ontologico: l’immutabilità o assoluta permanenza dell’intero – ossia l’intero, in quanto assoluta permanenza -, è infatti lo stesso Essere assoluto: ovvero la posizione dell’immutabilità dell’intero, l’apertura cioè della concreta immediatezza logica, è la stessa presenza dell’Essere assoluto.* Qui sta ancora lavorando sulla questione di cui parlava precedentemente, e cioè che non c’è divenire. Infatti, il paragrafo 18, quello successivo, si chiama *L’aporetica del divenire*. *Il nuovo ordine di considerazioni, cui si è fatto cenno qui sopra, è avviato dall’aporetica … cui dà luogo l’affermazione che l’intero, ossia ognuna delle determinazioni dell’essere, nella loro unità organica, è immutabile:…* Qualunque affermazione intorno alla determinazione dell’essere deve essere immutabile, perché fa parte dell’intero. *…se questa affermazione è L-immediata – onde la sua negazione è originariamente autocontraddittoria -, è d’altra parte F-immediata l’affermazione che l’essere diviene:…* Che cosa vuol dire che questa affermazione è F-immediata? Che il fenomeno mostra, invece, il divenire: si vede che qualunque cosa diviene, cambia, muta, ecc. *…l’orizzonte aperto dalla totalità dell’essere F-immediato è appunto il regno del sopraggiungere e del dipartirsi dell’essere:…* Se le cose sopraggiungono, è chiaro che vengono dal nulla, appaiono e poi scompaiono di nuovo. *…e non solo quella totalità è il luogo che riceve e dal quale si congedano determinazioni particolari dell’essere F-immediato, ma è anche F-immediato il sopraggiungere della stessa totalità dell’essere F-immediato.* Cioè, anche l’apparire di qualche cosa, questo stesso apparire è a sua volta apparenza, è cioè un apparire di qualche cosa. Ci sono delle pagine in cui fa la storia di questo problema, e cioè il fatto che il fenomeno sia qualcosa che appare e apparendo vuol dire che prima non c’era, e questa sarebbe la “dimostrazione” del divenire: la F-immediatezza, il fenomeno… Il fenomeno appare, scompare… Sarà sua cura mostrare come questo in qualche modo rientra nell’intero, riuscendoci solo fino a un certo punto. Se non ci riuscisse allora vorrebbe dire che c’è il divenire, cioè permane quella che lui chiama la follia dell’Occidente: l’affermazione che le cose sono e non sono, nello stesso tempo e nello stesso riguardo, come diceva Aristotele. A pag. 532, paragrafo 19. *“La maggior parte di coloro che per primi si posero a filosofare pensarono che i primi principi di tutte le cose fossero soltanto quelli di specie materiale”: così Aristotele dà inizio alla celebre indagine storica del libro primo della Metafisica. Nel contesto generale del pensiero aristotelico, la conclusione di questa indagine è che gli antichi non seppero sollevarsi alla comprensione della totalità delle cose…* La comprensione della totalità delle cose è la metafisica. *…poiché l’orizzonte non mai oltrepassato delle loro ricerche fu il mondo fisico, ed essi furono pertanto dei “fisici” o dei cosmologhi. Questa critica permane come valida nella misura in cui la metafisica aristotelica riesce a dimostrare, insistendo nella direzione indicata da Platone, che il mondo fisico (diveniente) non esaurisce la totalità, stante che oltre la realtà diveniente è la realtà immutabile.* Qui c’è la prima questione, cioè il mondo fisico, analizzato dai primi fisici, non esaurisce la totalità. *Sì che dal punto di vista di chi sa che il mondo non è l’intero, è del tutto legittimo considerare l’interesse dei presocratici come rivolto a una dimensione limitata dell’intero. Se “fisica” è quell’interesse nel suo costituirsi come sapere della realtà in quanto realtà cosmica, e “metafisica” è invece l’interesse per l’intero, ossia per la realtà in quanto realtà, è del tutto legittimo affermare che i primi filosofi fecero soltanto della fisica e non della metafisica. Senonché, dal punto di vista dei “fisici”, che non sospettavano altra realtà che il mondo, fare oggetto del proprio interesse il mondo non significava limitarsi alla considerazione di una dimensione particolare dell’intero, ma significava mettere in vista lo stesso contenuto concreto, ola stessa determinazione esaustiva dell’intero. Onde appunto quegli antichi presero a ricercare i principi di tutte le cose.* Si accorgono, cioè, che questo è, che quello è, che quest’altro è, ecc., si accorgono che tutte queste cose sono e che, quindi, c’è qualche cosa che le accomuna tutte, perché tutte quante sono. Questo è il primo passo verso la metafisica. *Il che significa che essi si tennero innanzi la totalità come totalità (sia pure pensando che il mondo fosse la totalità); e così facendo non furono dei fisici, ma dei metafisici.* Ci ha illustrato come è nata la metafisica: tutte le cose sono; quindi, hanno in comune l’essere. A questo punto non indago più la realtà contingente, ma indago la realtà in quanto realtà, il tutto in quanto tutto. *Andando alla ricerca del principio, i primi metafisici andarono alla ricerca del principio unificatore del molteplice…* L’uno e i molti di Parmenide: ci sono tante cose, ma tutte queste cose sono; il fatto che sono comporta che ci sia un’unità in questo essere; sono tante cose, tutte diverse, ma tutte quante sono. È questo il principio fondamentale dell’uno e dei molti. *È appunto per l’apertura dell’orizzonte della totalità che sorge il problema di determinare che cosa sia ciò per cui tutte le cose, che pur si differenziano l’una dall’altra, convengano tutte nell’appartenere al medesimo orizzonte, e pertanto vengano a costituire qualcosa come una “totalità”. Che le cose appartengano ognuna all’intero, e che tutte convengano in questa appartenenza, significa che il molteplice si costituisce come unità;…* Che è poi questo il problema della metafisica e della filosofia che ancora sussiste. In realtà, se non si pone la questione in altri termini, se non si approccia differentemente, questo problema non ha soluzione. Questo perché la totalità è ciò che dico, è questo l’intero - come dice Severino, il significato è la totalità dei significati – quello che dico è l’intero in quanto tutto compreso in sé. Essendo compreso in sé, esclude tutto ciò che non è, in questo senso è l’intero. Ma a sua volta questo intero, ciò che dico, è fatto di infinite cose: ciascuna parola, ciascun significante, ciascun elemento che interviene, a sua volta viene da altre cose, è fatto di altre cose, e così via. Quindi, come vedete, l’uno, ciò che dico, è molti, è molte cose. *…sì che domandare che sia ciò per cui le molte cose appartengono al medesimo orizzonte, significa domandare che sia ciò per cui esse si realizzano in una unità; e pertanto quale sia il loro principio unificatore.* Oggi per noi sembra una banalità, però, se si pensa a 2500 anni fa, quando il pensiero cominciava a sorgere, erano questioni importanti: che cosa fa di tutte queste cose una totalità? Che cos’è la totalità? Sono le prime domande su cui sorge la metafisica. *Il tipo di metafisica che i presocratici incominciarono a proporre ci rende noto il senso secondo il quale il principio unificatore fu da essi riguardato. Dire che il principio di ogni cosa è l’acqua, o l’aria, o altro del genere, ha significato o può pretendere di avere significato solo se si intende il principio come materia - e appunto in questo modo Aristotele interpreta queste primitive qualificazioni del principio -, sì che l’unità del molteplice è intesa come principio materiale.* C’è una materia come sfondo. Questa materia è in potenza, poi in atto si materializza e prende forma in svariati aspetti; però, c’è una materia di fondo. Questa era l’idea. *E pertanto l’unità che si ottiene è secundum quid…* Secondo la cosa. *…è l’unità di un aspetto dell’intero…* Questa materia, che io vedo, è un aspetto dell’intero, non è l’intero. *Anassimandro anticipa Parmenide: il principio unificatore non può essere una determinazione particolare. L’essere parmenideo è appunto la qualificazione positiva dell’indeterminato anassimandreo. E Parmenide è la soluzione cercata: l’orizzonte dell’intero può realizzarsi solo in quanto si apra come orizzonte dell’essere…* L’orizzonte dell’intero non può che essere l’orizzonte dell’essere; cioè, tutte le cose sono. *…ossia l’essere è ciò per cui si costituisce l’intero, e quindi è ciò per cui il molteplice è unità.* Questa era l’idea di Anassimandro e di Parmenide: l’essere è ciò per si costituisce l’intero, la totalità. *L’ontologia di Platone e di Aristotele sono l’assestamento di questa intuizione. E l’assestamento si impone: ché la scoperta è troppo grande perché lo scopritore non ne resti abbagliato: il mondo svanisce infatti nella pura luce dell’essere, svanisce come valore (άλήϑεια), e il valore è l’essere, come immutabilità e semplicità assoluta.* C’è questo passaggio dal mondo, come prioritario, che scompare, e compare invece qualcosa di più grande, e cioè l’essere, l’intero, la totalità, e il mondo, inteso come singola determinazione di qualche cosa, passa in secondo piano. *In tal modo, l’unificazione del molteplice, che si ottiene ponendo l’essere come principio unificatore, viene ad equivalere alla stessa negazione del molteplice:…* Ecco che sorge il problema. *… il puro essere è la determinazione esaustiva dell’intero.* Però, se pongo questa unità, questa totalità, nego il molteplice, perché ho unificato tutto, diventa uno; i molti che fine fanno? Scompaiono o, almeno sembrano, scomparire nel tutto, in questa unificazione. *Intanto è l’essere che invade l’attenzione…* È l’essere che diventa la cosa più importante. *…ma tale invasione acquista anche la forma di una radicalità ultima: l’essere è. Questo, e non altro, è il principio di Parmenide: l’essere non è non essere. Il principio dell’ex nihilo nihil è ereditato da Parmenide dalla tradizione filosofica, e comunque esercita nella metafisica parmenidea una funzione del tutto subordinata. Lo stesso Aristotele ricorda più volte che tutti gli antichi furono d’accordo nell’affermare che dal nulla nulla proviene, onde Parmenide, propriamente, “aggravò le conseguenze” di quel principio, negando l’essere stesso di ogni divenire. La negazione del divenire scaturisce infatti direttamente dal principio “L’essere è”. Se l’essere diviene – se il positivo sopraggiunge o si annulla – l’essere, prima di sopraggiungere, o annullandosi, non è: ed è appunto questo l’assurdo, o è appunto questa la definizione dell’assurdo: che l’essere non sia, cioè sia niente.* Severino dice che il divenire è la follia dell’Occidente. *È sufficiente la lettura del frammento 8 per accertare che l’affermazione dell’immutabilità dell’essere è basata semplicemente o direttamente sull’affermazione che l’essere è e non può non essere. il motivo per cui l’essere non è generato non sopraggiunge, è, semplicemente, che “non si può dire o pensare che non è”.* Questo è il fondamento che a tutt’oggi costituisce la base di ogni pensare, cioè non è possibile pensare che l’essere non sia. Uno potrebbe chiedere: perché? Perché in questo caso succede un problema, e cioè io ammetto l’autocontraddizione. Ammettendo l’autocontraddizione io annullo ciò che sto dicendo, cioè dico qualche cosa ma nel dirlo dico anche che non dico questa cosa. Questo è ciò che per Severino fa il divenire, e cioè pongo qualche cosa o dico di porre qualche cosa che in realtà non sto ponendo. Quindi, l’essere non è generato; semplicemente, non si può dire o pensare che non è. Questo è il fondamento di tutto il pensiero occidentale, da Parmenide e Anassimandro fino ad oggi che ne parliamo. Poi, cita da Melisso, *…il frammento 1°, dove Melisso afferma: “Sempre era ciò che era e sempre sarà. Infatti se fosse nato è necessario che prima di nascere non fosse nulla. Ora, se non era nulla, in nessun modo nulla avrebbe potuto nascere dal nulla”. Dove è chiaro, per chi ha capito il senso del principio di Parmenide, che l’ultima proposizione del passo citato è del tutto superflua, o può essere tenuta ferma solo da chi non si avvede che è proprio la supposizione del l’“essere non era nulla” ciò che costituisce l‘assurdo.* Se l’essere non era nulla allora non era neanche essere e, quindi, di che cosa stiamo parlando? *Tutto è necessario, allora. Ma come conciliare questa affermazione col divenire del mondo? Ora, è appunto questo il gran problema che Parmenide ha lasciato al pensiero filosofico. Platone e Aristotele si sono impegnati a fondo per la soluzione, ma la complessità del problema è tale che lo stesso pensiero attuale ne resta impegnato. Appunto così Platone vedeva Parmenide: “venerando insieme e terribile. L’essere è immutabile: in certo senso si può dire che la metafisica ha qui il suo inizio e qui il suo concludersi.* Questo ha stabilito e da lì non si è più mossa. *Per questo lato, l’aberrazione, la deviazione dal logo, è il mondo, cioè appunto la presenza del divenire, la storia.* Anche la storia è un divenire. *Ma se il logo si lascia sorprendere dal mondo in modo da non sapersi riprendere dalla sorpresa se non negando il mondo – e cioè negando appunto che il mondo sia sorprendente – diventa logo astratto; e ad esso si ferma Parmenide.* Parmenide separa l’essere dal non essere. Ma vedete bene qui l’operazione che invece ha fatto Severino. Parmenide prende i due elementi, cioè il concreto, e li astrae: da una parte l’essere e dall’altra il non essere. Se l’essere è allora il non essere non è, per cui tutto ciò che non è l’essere, cioè l’immutabile, è nulla. Parmenide la gioca con l’illusione, perché anche lui si rende conto della trasformazione delle cose, che cambiano, ma ha mantenuto questa distinzione. Che cosa fa invece Severino? Anche lui ha preso questi due distinti ma li ha posti come il concreto, e cioè l’essere e il non essere diventano la posizione di qualche cosa, dell’essere in questo caso, e la negazione del suo contrario, che viene posto, anche lui, ma tolto. Questa operazione Parmenide non l’ha fatta, mantiene questi due elementi come separati; Severino invece non fa più questo “errore” ma, per quanto distinti, dice che sono lo stesso. *Il sorprendente deve essere tenuto fermo: appunto perché ha una “presa” – un suo valore di evidenza, o immediatezza – dalla quale non ci si può svincolare. Nel De generatione et corruptione Aristotele dice degli Eleati che “non dando alcun peso alla manifestazione sensibile e svalutandola affermano che il tutto è uno e immobile. Certo, stando ai ragionamenti, sembra che queste debbano essere le conseguenze, ma stando alle cose è una follia pensare in questo modo”. Di questo dover “stare alle cose” soprattutto la filosofia aristotelica è massimamente consapevole, onde ben a ragione si può vedere nella conciliazione tra esperienza e logo la problematica fondamentale dell’aristotelismo.* Esperienza è il divenire, il logo è l’immutabile: come faccio a conciliare le due cose? È sempre lo stesso problema: l’uno e i molti. *La soluzione che Aristotele dà dell’aporia parmenidea si svolge in sue grandi momenti: accertamento della struttura intrinseca del divenire, e accertamento delle condizioni totali della pensabilità (incontraddittorietà) del divenire.* Per prima cosa, intanto, si tratta di vedere di che cosa questo divenire è fatto, e poi se questo divenire è incontraddittorio, cioè pensabile. A pag. 536, a un certo punto dice che il problema viene “risolto” da Aristotele introducendo un terzo tra l’essere e il non essere, tra l’immutabile e il divenire, un terzo che Aristotele chiama sostanza. La sostanza in un primo momento è priva di una determinazione, che in un secondo momento riceve, ed è appunto quel terzo, la sostanza, che diviene. L’essere non diviene, il non essere, essendo nulla, non diviene; quindi, che cosa diviene? Aristotele si inventa questo terzo, la sostanza. Quindi, l’essere rimane sempre quello che è, ma la sostanza, di cui le cose sono fatte, può essere differente, può mutare. *Il diveniente è dunque tale in quanto è il permanente che sussiste sia nel momento della steresi sia in quello della ctesi.* Il momento della steresi è il momento della privazione; ctesi è il possesso. Quindi, privazione e possesso. C’è poi una citazione da Tommaso. *“Calidum enim non facit esse calidam ipsam frigiditatem, sed subiectum frigiditatis, nec e converso. Videtur ergo quod oporteat poni aliquid tertium quod sit subiectum contrariorum”.* Il caldo non fa diventare caldo il freddo ma il soggetto del freddo, fa diventare caldo qualche cosa che è freddo. Si vede pertanto che è necessario porre un qualche cosa di terzo che sia il soggetto di questi contrari. Vale a dire, il caldo non può far diventare caldo il freddo, inteso in senso assoluto; quindi, ci vuole un terzo elemento che sia il soggetto del freddo, e allora il caldo fa diventare caldo un qualche cosa che è freddo, ma non il freddo in sé. *E cioè, mentre è contraddittorio che il non essere divenga essere, questa contraddizione non sussiste più ponendo che sia qualcosa – diverso da quel non essere e da quell’essere – che in un primo momento sia affetto da quel non essere e in un secondo momento da quell’essere.* È questo terzo elemento che cambia dal non essere all’essere. È chiaro che poi il problema si ripropone rispetto al terzo elemento. A pag. 537. *Più volte Aristotele avverte, già si è detto, che l’impostazione logica delle prime filosofie è determinata da questo principio. Il quale significa inizialmente che le cose sono generate da una materia preesistente, sì che, delle cose non essendo noto che l’aspetto materiale, si intende che “niente cominci a essere o perisca del tutto”.* Questa materia, posta in questo modo, e cioè come un’astrazione, costituisce poi di fatto un problema anche per Aristotele, perché la materia è sempre materia *signata*, un qualche cosa, una forma, non è “la” materia, nessuno ha mai visto “la” materia in quanto tale. *Il principio di Parmenide è già in qualche modo implicitamente operante, ma poiché la riflessione consapevole non si rivolge ancora all’essere dicendo che tutto ciò che si genera era già nella sostanza originaria.* Se non ci si cura dell’essere e del non essere in quanto tali, allora ci si occupa della materia, della sostanza, di questo terzo elemento. *Se il principio dell’ex nihilo nihil è da un lato anticipazione del puro principio metafisico di Parmenide – e nella filosofia preparmenidea svolge appunto il ruolo di assoluto principio metafisico -, dall’altro lato decade al ruolo di principio particolare allorché, specialmente nella filosofia aristotelica, si acquista coscienza dei molti sensi del fondamento, onde la sostanza originaria dei presocratici viene appunto ravvisata nel suo valore di principio materiale. Dissolto dal suo sbocco nel puro elemento metafisico – e necessariamente distolto -, il principio dell’ex nihilo nihil si presenta come un asserto semplicemente presupposto.* A questo punto, il principio dell’ex nihilo nihil, dice, diventa una presupposizione perché se io considero che nella materia c’è già tutto allora tolgo il fatto che dal nulla non si crea nulla, in quanto non c’è questo nulla, perché c’è già comunque la materia, un sostrato da cui si parte sempre. *Il divenire non è ex nihilo, ma ex ente, cioè appunto dal sostrato in quanto è privo di ciò che sopraggiunge, o in quanto è “in potenza” ciò che sopraggiunge.* A pag. 538. *È nota la soluzione aristotelica: il divenuto è già (l’essere è, e quindi è “già” rispetto al suo sopraggiungere), ma non semplicemente nel senso che il sostrato è già, in potenza, ciò che in un secondo momento sopraggiunge… … Il divenuto è già come realtà attuale; e pertanto non può essere già nella stessa realtà diveniente…* Il divenuto, dice, è già nell’atto. Non può essere, quindi, nella realtà diveniente, non è qualcosa che si aggiunge, ma è già sempre nell’atto. Naturalmente, qui c’è un riferimento all’atto puro, che non è altro che il pensiero pensante, come diceva Gentile. Lui parlava di autoctisi, che è appunto il pensiero che si rende conto di sé e che, quindi, si pone come pensante. A pag. 539. *Il teorema aristotelico del primato dell’atto sulla potenza, implicando la distinzione tra atto puro e atto misto a potenza, come distinzione tra due realtà –per quanto ognuna reale a suo modo -, è dunque lo stesso risolvimento dell’aporetica parmenidea. Per questo lato, il complesso procedimento mediazionale, che nei testi aristotelici porta all’affermazione dell’atto puro, è inessenziale: l’esistenza dell’atto puro, ossia dell’intero come immutabilità assoluta, è infatti guadagnata basandosi direttamente sul principio parmenideo.* Che cos’è l’atto puro? È l’immutabilità, è l’intero, è l’atto del pensiero che pensa se stesso. A pag. 540. *…Aristotele, a sua volta, presenta l’affermazione dell’atto puro come risultato di quell’arduo processo dimostrativo basato sul principio dell’omne quod movetur ab alio movetur*. Tutto ciò che è mosso è mosso da qualche cosa. *La fondazione di tale principio è analizzata da S. Tommaso… … La terza è la più impegnativa, e diventerà il fulcro della “prima via” tomistica. Il testo è quello dell’ottavo libro della Fisica, 257a. S. Tommaso lo espone nel modo seguente: “Nihil idem est simul actu et potentia respectu eiusdem. Sed omne quod movetur, in quantum huiusmodi est in potentia… quia nihil agit nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est respectu eiusdem motus movens et motum. Et sic nihil movet se ipsum”.* Non c’è nulla infatti che sia simultaneamente atto e potenza rispetto allo stesso. Non può essere atto e potenza, non può essere simultaneamente qualcosa che è mosso e qualcosa che muove, o è l’uno o è l’altro. Qualunque cosa che si muova è in atto, perché nulla agisce se non secondo ciò che è in atto. Pertanto, nulla è rispetto a se stesso, moto che muove e moto mosso. E quindi nulla muove se stesso. Questa è la conclusione: non c’è qualcosa che muova se stesso, se muove, muove qualcos’altro e se è mosso è mosso da qualcosa. *Ma è chiaro che anche qui si presuppone ciò che si deve dimostrare: che ciò che è in movimento è mosso.* Se è in movimento qualcosa lo avrà mosso. *E non si esce da questo presupposto nemmeno quando si afferma che il passaggio dalla potenza all’atto è determinato o condizionato dalla realtà in atto, perché quel passaggio in cui consiste il divenire attesta una limitazione del diveniente, e il limitante non può essere nulla, poiché altrimenti si intenderebbe il nulla come un positivo.* Tutto questo sempre per mostrare che l’intero è l’immutabile: se qualcosa è intero non può dipendere da qualche altra cosa. A pag. 542, paragrafo 20, *Modi di formulazione dell’aporetica del divenire, e chiarimenti*. Aporetica del divenire, cioè il divenire è un’aporia, cioè non ha soluzione. *a) La L-immediatezza dell’immutabilità dell’intero, e la F-immediatezza del divenire dell’essere provocano dunque una situazione aporetica.* L-immediatezza dell’intero e la F-immediatezza del divenire: l’incontrovertibilità dell’immutabilità dell’intero urta contro il divenire del fenomeno, per cui non si sa più se le cose sono immutabili o se divengono. È questa l’aporia. *b) Tale aporia può essere espressa anche dicendo che la L-immediatezza dell’immutabilità dell’intero è in contraddizione con l’affermazione dell’esistenza di sintesi a posteriori, ossia di contenuti positivi il cui sopraggiungere o il cui annullamento non è posto come autocontraddittorio…* L’esperienza mi dice che le cose cambiano, e questa esperienza, se non la pongo come autocontraddittoria, mi dice che il divenire è vero. *c) Si osservi inoltre che la presenza del divenire provoca una situazione aporetica già in relazione al concetto di totalità dell’essere F-immediato. Questo tipo di aporia sussiste anche considerando il divenire in relazione all’intero, ossia considerando che il contenuto dell’intero è, come totalità del F-immediato, diveniente.* A pag. 543, paragrafo 21. *L’aporia (formulata nei punti a, b del par. precedente)…* E cioè: a) *La L-immediatezza dell’immutabilità dell’intero, e la F-immediatezza del divenire dell’essere provocano dunque una situazione aporetica*. Tra l’incontrovertibile e il divenire c’è un’aporia. *L’aporia (formulata nei punti a, b del par. precedente) è tolta affermando che l’intero, come immutabilità assoluta, non è la totalità dell’essere F-immediato, in quanto questa è l’orizzonte del divenire.* Come toglie Severino questa aporia? Dice che l’intero, come immutabilità assoluta, non è la totalità del fenomeno, sono due cose diverse. Se sono due cose diverse non c’è contraddizione, perché la contraddizione comporta la negazione di qualche cosa nello stesso momento e per lo stesso rispetto. Se si tratta di due cose diverse non c’è più la contraddizione. Però, questa aporia è tolta apparentemente ma comporta comunque un problema perché, dice, *l’aporia è originariamente tolta: la struttura originaria si realizza come toglimento originario dell’aporia. La quale permane solo in quanto non sia posta la distinzione tra l’intero, come assoluta immutabilità, e la totalità dell’essere F-immediato. Il significato di tale distinzione deve essere determinato nel modo seguente.* Quindi, tale aporia permane *solo in quanto non sia posta la distinzione tra l’intero, come assoluta immutabilità, e la totalità dell’essere F-immediato,* del fenomeno, in quanto due cose diverse. Il che non mi sembra una grande soluzione, però… *In quanto la totalità dell’essere F-immediato non è nulla, la distinzione tra l’intero, come assoluta immutabilità, e quella totalità, è distinzione tra due positività…* Cioè, sono due cose poste, sia l’immutabile sia il fenomeno. *…e cioè è affermazione che la totalità del F-immediato appartiene, ossia è inclusa, o è momento dell’intero, ma – stante quella distinzione – non dell’intero in quanto immutabilità.* Qui fa una specie di gioco di prestigio. Dice che la totalità del F-immediato, del fenomeno, fa parte del tutto, dell’intero – se è intero deve comprendere anche quello, altrimenti non è l’intero – ma ne fa parte come? Dice che c’è una distinzione, perché fa parte di quella totalità, ne è inclusa, il fenomeno è incluso nella totalità, ma non dell’intero in quanto immutabilità. Qui ci sarebbe da considerare più attentamente, perché dice che il fenomeno è incluso nell’intero, ma non in quanto intero immutabile. Ma, allora, se l’intero non è immutabile non è l’intero. Qui c’è un problema. *Affermare che l’intero, come immutabilità assoluta, non è la totalità dell’essere F-immediato, significa dunque affermare che l’intero oltrepassa questa totalità, ovvero che un positivo oltrepassa la del F-immediato – sì che il significato “intero” compare in due accezioni diverse:…* Eccolo qua il gioco di prestigio: cambio il significato delle cose e tutto va a posto. No, non va a posto un accidente, perché con questo sistema è facile. Io cambio le carte in tavola: ho due sette ma dico che ho due assi. Come? Ho due sette, non due assi. *…come immutabilità assoluta – e quindi come opposto alla totalità del F-immediato – e come includente questa totalità.* Quindi, da una parte questo intero è ciò che si oppone al fenomeno; dall’altra parte, inteso in un altro modo, lo include. Qui io ci metterei un bel punto di domanda. *Quel positivo, che oltrepassa l’essere F-immediato, ha d’altronde una valenza tipica, in quanto non è semplicemente una parte dell’intero, ma è lo stesso intero in quanto immutabilità assoluta.* Questa è la sua valenza tipica: il positivo che oltrepassa l’intero non è semplicemente una parte dell’intero ma è lo stesso intero in quanto è l’immutabilità assoluta, ma se è l’immutabilità assoluta, cioè l’intero, allora mi si ripresenta il problema di prima: questo intero in quanto immutabile non può essere diveniente, cioè non può essere fenomeno. Questo passaggio che fa Severino sembra piuttosto emblematico: modificare il significato di intero per adattarlo in modo che funzioni all’interno del sistema.

24 aprile 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

Severino intende l’intero sia come l’intero immutabile, sia come l’intero del fenomeno. Entrambi sono l’intero. A pag. 545, paragrafo 22. *Appare, da quanto si è detto, che la proposizione L-immediata: “L’essere è”, anche in quanto distinta dalla posizione dell’immutabilità dell’intero, e dalla posizione della distinzione tra l’intero immutabile e l’orizzonte del divenire…* Cioè, tra l’intero immutabile e il fenomeno. *…è, come tale, posizione della positività che oltrepassa la totalità del F-immediato; per quanto tale positività non sia posta, nell’area posizionale di quella proposizione in quanto siffattamente distinta, come ciò che oltrepassa la totalità del F-immediato.* È la questione che per Severino si pone da sempre: qualche cosa oltrepassa il fenomeno ma questo qualcosa, che oltrepassa, non è posto, non c’è. Lui non trova la soluzione, a me è parso di trovarla, però… vedremo. A pag. 546, paragrafo 25, *L’immutabile e il divenire*. *La distinzione tra l’intero, come immutabilità assoluta, e la totalità del F-immediato, è distinzione, si diceva, tra due positività.* Le due cose sono poste. *Ma – si precisi ora – la totalità del F-immediato è un positivo che non può contenere alcuna valenza o quantità o aspetto o modo di positività che non siano contenuti nell’intero immutabile:…* Perché, se è intero deve contenere anche la F-immediatezza. Altrimenti non è l’intero. *…diversamente, quest’ultimo non sarebbe l’intero della positività – ché l’immutabilità non conviene a questo o a quell’essere, ma ad ogni essere. E lo sviluppo, l’incremento; o il dileguare, lo sparire – il divenire dunque del contenuto della totalità del F-immediato, non aggiunge e non toglie alcuna positività dell’intero immutabile, ché altrimenti al positivo che sopraggiunge o che dilegua converrebbe di non essere.* Se all’intero io posso aggiungere o togliere delle cose allora non è più l’intero. *Invece, l’intero immutabile include in sé la totalità del positivo.* Cioè: la totalità di ciò che è posto, il tutto. Quindi, non è qualcosa che non ci sia. *Ossia tutta la positività del positivo diveniente, che l’intero immutabile lascia “oltre” di sé (appunto in quanto l’immutabile non è il diveniente) – e l’immutabile lascia oltre di sé appunto e soltanto la totalità del positivo diveniente –, tutta quella positività è immutabilmente inclusa nell’intero immutabile.* L’immutabile comprende tutto. *Il cerchio dell’immutabile è così la patria o il grembo dell’essere; ivi è custodito anche ciò che nel mondo non si sottrae alla rapina del nulla. Si può anche dire: l’intero, come inclusivo della realtà diveniente e dell’intero immutabile, non contiene alcuna positività che non sia contenuta nell’intero immutabile; sì che quest’ultimo, pur essendo altro dalla realtà diveniente, non è “parte” dell’intero.* Come dire: l’intero e il diveniente, il fenomeno, sono due cose diverse, però questo fenomeno deve essere contenuto nell’intero; pur essendo il fenomeno altro dall’intero, tuttavia ne è contenuto, ne fa parte. Andiamo a pag. 551, paragrafo 29. *L’affermazione, per la quale la totalità dell’essere F-immediato, e, in generale, la totalità della realtà diveniente, non appartiene necessariamente all’intero, e anzi è autocontraddittorio che vi appartenga necessariamente, può sembrare essa stessa una negazione del principio di non contraddizione.* Sta facendo l’ipotesi contraria a quella che faceva prima. Prima diceva che il fenomeno appartiene all’intero; qui, invece, dice, poniamo un’affermazione che dica che questo non è vero, e cioè che sono due cose diverse, separate. *Si può infatti obiettare che, proprio in quanto quella affermazione sostiene che la realtà diveniente sarebbe potuta non essere e potrebbe non essere più tale, tale affermazione viene con ciò a sostenere la possibilità che l’essere (l’essere appunto della realtà diveniente) non sia. Il toglimento di questa contraddizione consiste pertanto nell’affermazione della esistenza necessaria, ossia dell’immutabilità della realtà diveniente come tale.* Questa realtà diveniente, dice Severino, è immutabile in quanto realtà diveniente. È questo che è immutabile, cioè le cose divengono, cambiano, ma questo fatto, cioè che le cose cambino, è questo a essere immutabile. *Il che provoca daccapo una contraddizione, perché la realtà diveniente è F-immediatamente nota come diveniente (ossia come un essere che, in un primo o in secondo momento, non è), sì che, come tale, non può essere immutabile.* Dice che qui c’è un problema, perché se è diveniente non è immutabile. *Questa situazione aporetica è risolta nel modo seguente. In generale, tale aporia si produce solo in quanto, ad un tempo, da un lato la relazione semantica tra l’intero immutabile e la realtà diveniente viene astrattamente considerata e il concetto della realtà diveniente è astrattamente separato dal concetto dell’intero immutabile;…* Questo è fondamentale, è l’operazione che lui compie sempre: io tolgo il diveniente, lo astraggo dal concreto, e una volta astratto allora, sì, mi trovo di fronte a una contraddizione. Ma se lo pongo come un momento del concreto, allora non c’è più contraddizione. *L’aporia sorge cioè in quanto si vogliono tenere ferme due operazioni logiche tra loro contraddittorie. Infatti, è certamente vero che ogni positivo, ogni essere è, ed è immutabilmente (e appartiene necessariamente all’intero), sì che anche tutta la positività, tutto l’essere della totalità dell’essere F-immediato, o, in generale, della realtà diveniente, è immutabile. Ma in quanto l’essere è immutabilmente, esso si apre come l’orizzonte dell’intero immutabile, e quindi come altro dall’essere diveniente.* Sta dicendo che l’essere è immutabile, e quindi si apre all’orizzonte, a questo orizzonte che si apre e consente il divenire. Ma è l’immutabile che consente il divenire. *Se a questo punto il concetto del diveniente viene astrattamente separato dal concetto dell’immutabile – ossia viene considerato nel suo stare al di fuori di quella sua relazione semantica con l’immutabile, la quale consiste nell’allogare tutta la positività del diveniente nel cerchio dell’immutabile – accade che la realtà diveniente si presenta daccapo come una positività di cui non si può predicare il non essere, e quindi è immutabilmente.* Se io non tengo distinte le due cose, il diveniente dall’immutabile, ma li considero come due aspetti del concreto, ecco che il diveniente fa parte dell’immutabile. Poco più avanti, ultimo capoverso. *L’aporetica è dunque tolta in quanto, in primo luogo, si rinuncia a tener ferme entrambe quelle due operazioni contraddittorie;…* Da una parte il diveniente e dall’altra l’immutabile. *…e, in secondo luogo, in quanto il concetto del diveniente non viene astrattamente separato dal concetto dell’immutabile. In relazione a questo secondo lato, è da dire che la realtà diveniente, posta nella sua distinzione dall’orizzonte dell’immutabile, è, come tale, o in quanto così distinta, la dimensione di ciò che sarebbe potuto non essere e che potrebbe non essere.* A pag. 553. *Tutto ciò significa che l’affermazione dell’essere stesso dell’ambito della realtà diveniente dà luogo a una sintesi a posteriori: il diveniente è, nel cerchio dell’immutabile, eternamente o immutabilmente come ciò che, al di fuori di quel cerchio, sarebbe potuto non essere, e potrebbe non essere.* Al di fuori, però, del cerchio dell’immutabile. Ma c’è qualche al di fuori del cerchio dell’immutabile, se abbiamo appena detto che l’immutabile è l’intero che, quindi, comprende tutto? Stessa pagina, paragrafo 31. *Poiché è autocontraddittorio che vi sia altro, oltre l’intero immutabile e la totalità del divenire – ossia ogni positivo che non è immutabilmente, che cioè non dimora nel cerchio dell’immutabile, è un diveniente, per lo meno nel senso che la sua appartenenza all’intero non è necessaria -, non vi è altro, oltre l’immutabile, senza di cui la totalità del divenire non sarebbe;…* è, il divenire fa parte dell’immutabile, perché l’immutabile è il tutto. Senza questo tutto non c’è nemmeno il divenire. Come dire che il divenire trae da questo tutto la sua stessa esistenza. Come abbiamo esemplificato molte volte, è come dire che il significante, senza tutti gli altri significanti, non esiste. *Sì che l’immutabile non è semplicemente ciò senza di cui la realtà diveniente non è, ma è ciò per cui questa realtà è.* L’immutabile è la condizione del divenire. A pag. 554, paragrafo 33. *Se la totalità del divenire non appartiene necessariamente all’intero, e se l’immutabile intero è ciò per cui quella totalità è, che la totalità del divenire sia, è una decisione dell’immutabile.* Decisione dell’immutabile è come dire che l’immutabile è la condizione. Stessa pagina, paragrafo 34. *Poiché l’intero è costante persintattica…* Contiene, cioè, tutti quegli elementi, le costati che sono necessarie. *…e poiché l’immutabilità dell’intero è costante sintattica dell’intero, segue che l’intero immutabile è costante persintattica. Ciò significa che un qualsiasi significato può essere posto solo in quanto sta dinanzi manifesto il cerchio dell’immutabile;…* Cioè, del tutto, dell’intero immutabile. *…sì che l’immutabile non è semplicemente ciò per cui è ogni essere, ma è anche ciò per cui si apre ogni conoscere: radice e luce di ogni essere (come già Platone avvertiva).* A pag. 555, ultimo paragrafo, paragrafo 35*. In quanto l’originario si struttura come affermazione che l’immutabile oltrepassa l’originario,…* L’originario è questa affermazione che l’immutabile lo oltrepassa, perché l’intero oltrepassa sempre l’originario, ciò che si pone. *…l’apertura originaria dell’intero è formale:…* L’apertura: lui la poneva anche come condizione della conoscenza, perché se questo fenomeno fosse tutto chiuso in sé non ci sarebbe più altro da conoscere. Ma se questo fenomeno è un momento dell’intero, del tutto, allora restano cose da conoscere. *…l’immutabile è cioè manifesto in una sua valenza formale…* Come dire che l’immutabile si manifesta attraverso un fenomeno parziale, un momento. *…il contenuto concreto della forma è ciò che sta oltre l’originario.* Il contenuto concreto della forma è ciò che sta oltre il fenomeno, perché oltre il fenomeno c’è l’intero, che, come sappiamo, oltrepassa il fenomeno. *Con ciò è posto il compito autentico dell’originario:…* Di ciò che dico, di ciò che pongo. *…in quanto quella manifestazione formale è apertura della contraddizione, il compito è dato dalla necessità del toglimento della contraddizione: il compito - ciò che si deve portare a compimento – è la manifestazione dell’immutabile. Non si dovrà forse dire che si tratta di un compito infinito, e che precisamente in “ciò è l’impronta della nostra destinazione per l’eternità” (come diceva Fichte in relazione a una situazione logica che presenta molta analogia con quella che qui ci si presenta)?* Dunque, il compito autentico dell’originario, cioè di ciò che dico, è quello di portare ciò che dico all’incontraddittorietà, ma come? Se ciò che dico è apertura della contraddizione, allora il compito è dato dalla necessità di togliere questa contraddizione. Ciò che dico apre alla contradizione in quanto è un momento del tutto, ma il tutto non appare: è la famosa contraddizione C. Quindi, questo processo, mano a mano che pongo delle cose è come, per dirla così, se raschiasse via un pezzo dell’intero: poi, un po’ di più; poi, un po’ di più, ecc. Non è casuale che lui citi Fichte, un filosofo idealista tedesco. Per Fichte la realtà oggettiva è una produzione dell’Io; l’Io, in quanto puro pensiero, deve portare ciascun oggetto che costruisce alla propria ragione, cioè, tradurlo nel pensiero. È chiaro che questo compito è infinito perché gli oggetti sono infiniti e, quindi, non arriverà mai alla fine. Però, a questo punto, visto il compito dell’originario, potremmo porre la questione in questo modo: forse, non c’è la necessità di questo processo infinito, di rincorsa per cui c’è il fenomeno, lo concettualizzo; poi, c’è un altro fenomeno, concettualizzo anche questo, e vado avanti. Come ha detto lui, nell’immutabile c’è il fenomeno ma nel fenomeno c’è l’immutabile? Per lui la cosa non è così semplice, cioè, c’è e non c’è: c’è perché, come ha detto prima, non sarebbe neanche il diveniente; non c’è, perché non appare. Tuttavia, provate a pensare così: se effettivamente la condizione del fenomeno è il tutto, l’intero, allora ogni volta che c’è il fenomeno c’è anche l’intero, perché se non ci fosse anche l’intero non ci sarebbe nemmeno il fenomeno. Poi, il fatto che non appaia questo tutto potrebbe anche essere irrilevante; l’apparire ha a che fare con il vedere, non lo vedo, non c’è… non c’è ma di fatto c’è. Io non vedo tutta questa contraddizione, perché se io pongo il tutto, e dico che nel tutto c’è il diveniente, allora questo diveniente ha nel tutto la sua condizione per essere. Quindi, c’è l’intero, non possiamo dire che non c’è. Poi, come ci sia, questo potrebbe essere anche irrilevante, ma l’importante è che ci sia, e se c’è a questo punto non c’è contraddizione, perché il tutto è presente sempre in ogni posizione, cioè ogni volta che parlo: ogni volta che apro bocca, lì c’è l’intero, lì è presente tutto. Tutto cosa? C’è quello che dico e tutto ciò che quello che ciò che dico esclude da sé. Quindi, a questo punto perché dire che è un lavoro infinito? Severino può dire che è un lavoro infinito soltanto se si aspetta che ogni fenomeno in qualche modo appaia e allora, apparendo, appare un altro pezzo dell’intero. No, stando a quello che ci dice lui in queste 550 pagine, è già presente, è già tutto lì, è già tutto nell’atto. Se si tiene fermo questo, e cioè che nel fenomeno c’è comunque tutto, allora non c’è più nessuna contraddizione, ed è questo l’incontraddittorio, che Severino vuole porre: il fatto che ogni volta che parlo c’è tutto. Quindi, ogni colta che pongo qualche cosa, questo qualche cosa è incontraddittorio. diventa contraddittorio se io, per qualche motivo, lo astraggo dal tutto, allora sì. Qui potremmo tornare al vecchio esempio della lampada che è sul tavolo: il tutto sarebbe “questa lampada che è sul tavolo”; se io astraggo la lampada, è chiaro che questa lampada diventa una posizione contraddittoria rispetto al concreto, perché questa lampada che considero non è “questa lampada che è sul tavolo”. Ma se considero l’atto di parola come un tutto – tutto nell’accezione che indicavo prima: ciò che sto dicendo più tutto ciò che mi consente di dire ciò che sto dicendo, quindi, tutto che sto dicendo non è – allora, ecco che non c’è contraddizione, perché si tratta del concreto. Come dire che l’atto di parola è il concreto. Non il linguaggio ma proprio l’atto di parola. È il concreto, cioè, qualcosa che è quello che è in quanto preso in quella struttura che lo fa essere quello che è in questo momento. Lo fa essere incontraddittorio proprio perché è il concreto. Questo stando a ciò che dice Severino, perché tutto ciò che io dico non è posto, è posto in quanto tolto. Ma per poterlo togliere devo porlo e, quindi, c’è necessariamente. Lo abbiamo visto, lo dice lui espressamente: la totalità del fenomeno non esiste, non può darsi senza l’immutabile, senza il tutto, l’intero. Quindi, a questo punto, torno a dirvi, se ponessimo la questione in questi termini non ci sarebbe più il problema della contraddizione C, per cui il fenomeno è momento del tutto, ma il tutto non è assente, c’è, è lì nel momento in cui parlo, e c’è perché altrimenti non potrei dire ciò che sto dicendo. Una prova più evidente di questa…

*Che differenza c’è tra il concetto di storicità, di cui parla Heidegger, e la posizione di Severino?*

Heidegger pone la storicità come la totalità di tutto ciò che mi ha reso tutto ciò che sono oggi. È più pragmatico. Qui, invece, la questione è posta in termini più concettuali: il tutto non è rappresentato da qualcosa o da qualcuno ma è un concetto. Un concetto con il quale si può giocare, ovviamente, e sembra delle volte che Severino faccia una sorta di “confusione” tra il concettuale e la cosa, prende cioè il concetto come una cosa. Se il tutto è un concetto, è diverso dal porlo come una cosa, perché in questo caso, se lo pongo come una cosa allora è ciò che è per virtù propria, e quindi con le sue leggi. Se è un concetto, le sue leggi sono quelle che gli do io mentre lo esprimo, mentre lo costruisco. È un po’ diverso. Quindi, a questo punto non c’è più quella infinitizzazione, che richiama anche con Fichte, ma c’è l’atto di parola come l’intero, come l’intero incontraddittorio. Qui potremmo anche dire che è incontraddittorio perché ha tolto ciò che lo fa essere quello che è ma che al contempo lo nega, cioè c’è tutto ciò che non è quello che dico, in quanto tolto perché se lo lasciassi quello che dico sarebbe quello che dico e infinite altre cose, e, di conseguenza, sarebbe autocontraddittorio. Qui c’è una nota che merita di essere letta. *Ma poi, l’immutabile non è, semplicemente, luce per noi, ma in sé; l’immutabile è cioè coscienza o presenza della totalità concreta dell’essere. La presenza dell’intero, quale si realizza nella struttura originaria, dimora infatti anch’essa, immutabilmente, come ogni atra determinazione, nel cerchio dell’immutabile. Ma non può dimorarvi come presenza formale, e quindi autocontraddittoria…* Formale, cioè astratta dal concreto*. …ché altrimenti – affermando una tale presenza formale nell’immutabile – l’autocontraddizione sarebbe lasciata sussistere come il definitivo, e quindi come non tolta.* Qui sembra quasi dire che l’immutabile non è semplicemente luce per noi ma è in sé. Come vi dicevo, sembra considerare l’immutabile non tanto come un concetto ma come una cosa. Poi, dice che *l’immutabile è cioè coscienza o presenza della totalità concreta dell’essere.* Oscilla sempre, però, non porta a conclusione questa considerazione, e cioè che, trattandosi di concetti, questi concetti sono costruzioni linguistiche, e cioè seguono quelle leggi che noi abbiamo dato loro e che non sono intrinseche alla cosa. A questo punto, potremmo dire – certo, occorrerebbe parlarne con Severio, lui avrebbe chissà quante cose da obiettare – che non c’è più la necessità di pensare la risoluzione della contraddizione C posta all’infinito, cioè quando saranno apparsi, manifesti, tutti i fenomeni. Non c’è la necessità perché l’intero è necessariamente già presente. Infatti, dice, ve lo rileggo, *il compito è la manifestazione dell’immutabile.* La manifestazione… Ma perché dovremmo avere bisogno della manifestazione dell’immutabile quando sappiamo che necessariamente è lì ed è la condizione perché io possa dire le cose che sto dicendo? Perché deve manifestarsi necessariamente? Devo vederlo? Non lo vedo comunque, così come non “vedo” la contraddizione. Sta qui, forse, tutto il problema: l’idea che debba manifestarsi, cioè che debba apparire come presenza immediata. È immediatamente presente anche se non mi appare fisicamente, materialmente. Ma che problema è questo? Io so che non può non essere, se parlo non può non esserci l’intero. C’è l’intero e il fenomeno è un momento dell’intero, non esiste se non c’è l’intero. A questo punto non c’è più nessuna contraddizione. È probabile che anche con Fichte si potrebbe fare lo stesso discorso, non è casuale che Hegel, a proposito di Fichte, parlasse di “cattiva infinità”. Mi sembra che questa soluzione che propongo sia a un tempo elegante ed efficace, perché risolve il problema di Severino, attenendoci ovviamente al suo discorso, senza aggiungere né togliere nulla a tutto il suo discorso; semplicemente, considerando la non necessità della manifestazione. Perché mai dovrebbe manifestarsi quando so già che non posso non sapere che c’è? La prova del fatto che c’è è che sto parlando, più evidente di così: se il fenomeno non fosse inserito nell’intero non potrei parlare. Con questo abbiamo terminato la lettura del testo di Severino. La prossima volta vorrei ripercorre con voi il pensiero di Severino tenendo fermo ciò che a noi interessa di più, e cioè il funzionamento del linguaggio. Le cose che dice Severino si ripetono dalla prima pagina fino all’ultima. Questa idea che qualcosa deve essere posto per poterlo togliere o che non posso tenere ferma una cosa astratta dal concreto, perché sennò è autocontraddittoria, era già nelle prime pagine. Poi, l’ha articolata, ci ha mostrato il perché, ma il concetto fondamentale è rimasto tale e quale, dalla prima pagina all’ultima. In questo ha mostrato una certa coerenza, occorre dire. Mi premeva porvi questa soluzione, anche per sentire voi, che cosa ne pensate. A me è parsa una buona soluzione. Il fatto che Severino non ci abbia pensato, per quali motivi, questo è difficile a dirsi. Anche perché tutta l’argomentazione di Severino, quella che lo ha portato a questa sorta di percorso infinito, è tutta retta dal concetto di manifestazione. È un concetto abbastanza elastico; cosa devo intendere esattamente con manifestazione? Ciò che mi appare. Sì, certo, ma mi appare nel materiale o mi appare concettualmente? Perché mi si può manifestare benissimo una cosa ma come concetto; mi si manifesta che se io so che il fenomeno per accadere – adesso non usiamo più il termine manifestare – deve necessariamente appartenere all’intero, allora mi si manifesta questa cosa, oppure deve essere soltanto una cosa visiva? Non avrebbe senso, non penso che Severino sia così ingenuo. È tutto retto da questa idea del manifestarsi come se il concettuale non si manifestasse ma, direi quasi, avesse bisogno di un apparire fisico, e non si capisce per quale motivo. L’apparire fisico sarebbe migliore garanzia di un apparire concettuale, quando lui stesso sa benissimo che ciò che mi appare mi appare per una fede, mi appare per la fede che sia così. Risulta difficile da capire quale sia stato il pensiero di Severino che l’ha condotto a questo concetto di manifestazione, che pone così, come spesso accade quando un concetto è un po' problematico per cui si tende a scivolare via senza soffermarcisi troppo. Lui si è soffermato con centinaia di pagine su cose dove poteva anche essere più rapido, mentre sul concetto di manifestazione non c’è un’adeguata articolazione e, soprattutto, non c’è una “dimostrazione” che la manifestazione debba esattamente intendersi in questo modo. Quando deve necessariamente intendersi in quel modo? Quando non è autocontraddittorio, cioè incontraddittorio. Ora, qui possiamo anche dire che il concetto di manifestazione è incontraddittorio, in quanto ciò che si manifesta si manifesta per quello che è, cioè, direbbe lui, è L-immediato. Possiamo anche ammetterlo, però, è una dimostrazione che pone la manifestazione in modo formale. Se io dovessi porla concretamente, e cioè porre anche il contenuto semantico di questo concetto, cosa dovrei dire? C’è un qualche contenuto semantico che sia necessario al concetto di manifestazione? Qui torniamo su vecchie questioni: certo, ciò che appare, appare nel modo in cui appare, ma che cos’è questo ciò che appare? Perché lui attribuisce a questo concetto di manifestazione soltanto l’apparire immediatamente presente di qualche cosa? Non c’è motivo. Soltanto Severino potrebbe dirci che cosa pensa al riguardo. Torniamo a rileggere il paragrafo 22 a pag. 545. *…la proposizione L-immediata: “L’essere è”, anche in quanto distinta dalla posizione dell’immutabilità dell’intero, e dalla posizione della distinzione tra l’intero immutabile e l’orizzonte del divenire, è, come tale, posizione della positività che oltrepassa la totalità del F-immediato…* Questa proposizione “L’essere è” è l’intero, quindi, oltrepassa qualunque cosa. *…per quanto tale positività non sia posta, nell’area posizionale di quella proposizione in quanto siffattamente distinta, come ciò che oltrepassa la totalità del F-immediato.* La positività di questo oltrepassamento, dice lui, non è posta. N*ell’area posizionale di quella proposizione…* Cioè, l’altra proposizione che è stata posta… non c’è. Già tempo fa avevamo accennato alla questione del “porre”, a ciò che intende lui con posizione, cioè con il supporre qualche cosa, quindi, con il dire qualche cosa. Si potrebbe congetturare una possibile obiezione di Severino, e cioè che il porre qualcosa, in quanto dire qualche cosa, comporta che il fenomeno, ciò che appare, ciò che dico, viene oltrepassato dall’intero; quindi, seguendo sempre Severino, io devo porre, cioè dire, quindi, articolare una cosa perché questa cosa possa propriamente appartenere all’intero. È però un’obiezione abbastanza debole perché io posso comunque ribattere che perché possa dire quella cosa l’intero ci deve necessariamente essere, altrimenti non posso dire nulla. Forse, è questo l’elemento che Severino, non mettendo mai a tema il linguaggio e il suo funzionamento, non ha potuto tenere nella giusta considerazione, e cioè il fatto che quando dico questo qualcosa che dico fa già parte necessariamente dell’intero. In Peirce forse la cosa è più chiara, nel senso che Peirce ha posto, anziché l’intero, la verità pubblica: è la verità pubblica che dà un senso al segno. In Heidegger è il mondo. In entrambi i casi non c’è la necessità di manifestare qualche cosa perché, sia in Peirce che in Heidegger, è già presente il fatto che queste cose sono presenti in quanto condizione di ciò che io sono e di ciò che sto dicendo. Possiamo fermarci qui. Avete una questione su cui riflettere per vedere se la soluzione che io propongo è accettabile e sostenibile oppure se è confutabile dalla rilettura del testo di Severino.

1 maggio 2019

*La struttura originaria* di E. Severino

Io dico qualche cosa. Questo qualche cosa è ciò che è perché non è tutto ciò che non è. Quindi, tutti gli altri significati devono essere posti ma tolti, perché se non li tolgo allora a quel significato rimangono a fianco tutte quelle cose che quel significato non è e, quindi, è quello che è ma anche ciò che non è, è quindi autocontraddittorio. In questo caso non posso porre il significato. Severino si riferisce a una questione puramente logica: perché una cosa sia quella che è, è necessario che non sia ciò che non è. Non è necessario che io sappia tutto ciò che quella cosa non è. Per Severino, lo diventa nel momento in cui, riguardo all’intero, devo porre tutti i significati che questo significato non è, che devono però essere manifesti, devono apparire. E, quindi, siccome non appariranno mai tutti, allora permane una contraddizione, che è la contraddizione C, la quale contraddizione verrà tolta nel momento in cui tutti i fenomeni saranno manifesti. Solo a questa condizione non c’è più la separazione tra l’intero e il fenomeno. Ciò che accade, il fenomeno, cioè, ciò che dico, non mostra tutte le cose che non sto dicendo; ci sono, ma non le mostra. Questo, per Severino, è sufficiente per creare una contraddizione. Ora, se volessimo porre una contraddizione nel discorso di Severino, ce n’è una piuttosto grossa, alla quale lui non presta attenzione. Una proposizione, che lui pone come teorema, cioè come una proposizione dimostrata, che dice che un significato è tutti i significati. Da qui vengono poi tutti i problemi legati all’intero e al fenomeno. Tuttavia, c’è un problema. Potremmo dire che il significato non è tutti i significati, comporta tutti i significati, ma non lo è perché, se lo fosse, questo significato sarebbe simultaneamente tutti gli altri significati e, di conseguenza, non sarebbe utilizzabile. La prova che un significato non è tutti i significati è il fatto che parliamo. Se parliamo allora un significato non è tutti i significati. Li comporta, certo, ma non può esserlo, e non lo è perché stiamo parlando. Quindi, quel significato è quel significato che, come dice giustamente Severino, esclude tutti gli altri significati, e, quindi, non è tutti gli altri significati: li comporta, ma non lo è. Questo è un grosso problema nel pensiero di Severino, di cui lui non si cura. Tuttavia, c’è una contraddizione notevole perché se, come dicevo prima, un significato fosse tutti i significati non sarebbe utilizzabile in nessun modo. Siccome questo teorema è ciò su cui praticamente si basa tutto il pensiero di Severino, capite che è un grosso problema. La questione della struttura originaria, cioè dell’incontraddittorio, dell’intero, ci dice che ciascun atto di parola è il concreto, l’intero, in quanto esclude tutto ciò che questo atto di parola non è. Lo pone, ovviamente, perché deve esserci, ma poi lo toglie; soltanto togliendolo l’atto di parola è quello che è. Solo a questa condizione l’intero - come dirà Hegel, che poi vedremo – è il vero, cioè l’incontraddittorio, perché l’atto di parola, per essere atto di parola, deve avere tolto tutto ciò che quell’atto di parola non è. Se io dico una cosa, questa cosa che dico non è tutte le altre cose che non dico, non ci sono perché, se ci fossero, questo atto di parola sarebbe quella cosa ma anche quell’altra, e, quindi, sarebbe autocontraddittorio. Dire che il vero è l’intero è come dire che l’intero è incontraddittorio, perché ha tolto tutto ciò che non è. Severino ha mostrato molto bene come occorre pensare, di ciò di cui occorre tenere conto pensando e, soprattutto, anche se lui non pone la questione in questi termini, ciascun atto di parola è incontraddittorio, per i motivi che prima dicevo, ma è totalmente arbitrario, potremmo dire che è nullo. Che cosa rende, invece, non nullo ciascun atto di parola? La volontà di potenza. È la volontà di potenza che dà un significato, un senso, a ciò che dico. È tra l’altro l’unico motivo per cui si parla. Severino non parla della volontà di potenza, anche se poi, di fatto, è tra le righe ovunque. La volontà di potenza non è altro che la volontà che un significato sia quel tale significato. È solo questione di volontà, nulla garantisce che sia quello. Se poi volete trovare un altro problema grosso in Severino c’è quest’altro. Se lui conclude il suo libro dicendo che fino al momento in cui non sarà presente tutto l’intero permane una contraddizione, allora, siccome questo momento non è giunto, tutto ciò che dice è autocontraddittorio, cioè è nullo; in altri termini, non ha detto niente. Se dovessimo attenerci scrupolosamente a ciò che lui stesso ci dice, dovremmo giungere a questa conclusione: che non ha detto nulla. Questo perché o si giunge a stabilire l’intero, in quanto incontraddittorio, ma per fare questo occorre che tutto l’intero sia presente, sennò l’autocontraddizione permane, e, quindi, tutto il suo discorso è nullo. A meno che non si ponga la questione come la ponevo la volta scorsa, cioè che l’intero c’è e la prova del fatto che c’è è che io posso parlare. Se non ci fosse l’intero, se non ci fossero tutte le cose che io non sto dicendo, non ci sarebbe neppure ciò che sto dicendo. Questo ci porta a una serie di considerazioni. Intanto, la priorità dell’atto di parola. Come abbiamo detto in varie occasioni, è come se tutto si giocasse lì, ciascuna volta nell’atto. Ogni volta che affermo qualcosa, questo qualcosa che sto affermando lo posso affermare solo per una volontà di potenza, cioè perché voglio che quel significato sia quel determinato significato. Non c’è altro su cui io possa fondarmi. Se lo pongo come quel significato lo pongo come incontraddittorio sennò non sarebbe quel significato. Come direbbe Severino, sto dicendo di porre qualche cosa che di fatto non pongo; se lo pongo è perché è incontraddittorio, ed è incontraddittorio perché non è tutto ciò che sto dicendo non è. Può apparire complesso ma, in effetti, tutto il percorso che fa Severino è abbastanza semplice, anche se lui insiste molto su cose che, per quanto riguarda il nostro lavoro, ci interessano solo fino a un certo punto. Però, questa idea è buona, l’idea cioè che per porre sia necessario che ciò che pongo non sia ciò che non pongo. È una questione che poneva già Parmenide: occorre che l’essere non sia non essere. C’è già tutto lì. La difficoltà sta nel poterne tenere conto e, soprattutto, nell’accorgersi che ciò che è non è ciò che non è per un atto di volontà, che sennò tutto questo non significherebbe niente. In questo aveva ragione Nietzsche: la volontà di potenza è l’essere, cioè, è ciò per cui le cose sono quelle che sono. Severino ha contribuito a porre delle riflessioni in modo più preciso, più attento, più accorto. Le stesse obiezioni, che stiamo rivolgendo a Severino, non sarebbero state possibili senza la sua articolazione, senza che lui ci avesse resi più attenti al modo in cui funzionano le inferenze. Tutto ciò è all’interno di un sistema inferenziale, che generalmente si dà per scontato, per acquisito, per naturale; però, non è naturale, è soltanto il modo in cui il linguaggio funziona. Il sistema inferenziale non è che garantisca qualche cosa. Certo, lo garantisce ma all’interno del gioco che costruisce, così come è garantito che, giocando a poker, due assi battono due sette: è garantito solo dalle regole del gioco; in questo caso dalle regole che fanno funzionare il linguaggio. Sarebbe bastato questo, cioè, il tener conto che tutte le articolazioni, conclusioni, quindi, affermazioni cui giunge Severino, sono state rese possibili dal sistema inferenziale (se a allora b) e che questo sistema inferenziale non è che venga dal nulla, è quello che consente di parlare, è ciò di cui il linguaggio è fatto, è la sua struttura. Se non si tiene conto di questo, si immagina che la conclusione di una corretta inferenza mostri uno stato delle cose. È un errore estremamente facile da fare, immaginare che ad un certo punto questo sistema inferenziale mostri le cose così come davvero stanno. No, non può fare questo, si illude di fare questo, si illude perché la volontà di potenza è molto “potente” e, quindi, fa pensare di avere il controllo: se io controllo le inferenze, cioè costruisco argomentazioni corrette, allora so come stanno le cose. Ma questo già Wittgenstein lo aveva individuato: quando giungo al teorema posso soltanto affermare di essermi attenuto scrupolosamente a delle regole che io stesso mi sono dato o che comunque ho accettato. Niente più di questo, niente a che vedere con uno stato delle cose. Il problema è che questo sistema inferenziale costruisce uno stato di cose, lo costruisce grazie alla sua struttura e alla volontà di potenza, che sono due facce della stessa cosa. Quando dicevo che la volontà di potenza è la volontà che un significato sia quel tale significato era come dire la volontà che le cose siano così come voglio che siano. È questo che dà alle cose il senso che hanno. D’altra parte, anche quella che Peirce chiamava verità pubblica non è altro che una volontà di potenza, così come la chiacchiera di Heidegger, una volontà di potenza in atto, continuamente, che vuole che le cose siano così, per poterle controllare, per poterle gestire, per poterle utilizzare. L’idea è che soltanto se posso controllarle e gestirle posso proseguire, cioè, soltanto se le cose stanno così. Il che è anche vero, il problema è che non stanno così per virtù propria, ma stanno così perché io voglio che stiano così, e quindi costruisco uno stato di cose al quale poi mi attengo necessariamente. Una volta che l’ho stabilito mi serve per potere poi andare in tutte le direzioni che voglio, ma devo avere un punto di partenza, un punto dove appoggiare il piede, e questo appoggio è dato dal significato che è quello che io voglio che sia. È una fantasia, nel senso che la volontà di potenza non è aggirabile in nessun modo perché è il funzionamento stesso del linguaggio che per funzionare deve stabilire che una certa cosa è quella, in modo incontrovertibile, perché sennò non la posso usare. Quindi, per potere continuare a parlare, devo potere usare le parole e, per poterle usare, queste parole devono avere un significato, cioè significare una certa cosa e non altro, sennò non le posso più usare, cioè non potrei più parlare. È per questo motivo che la volontà di potenza non è altro che il linguaggio stesso: il linguaggio, per potere continuare a fare quello che fa, cioè continuare a costruire proposizioni, deve di volta in volta volere che un significato, una parola sia quella che è. Potremmo dire a questo punto, riprendendo quello che dicevamo prima, che ogni affermazione, quindi, ogni atto di parola di per sé è in un certo senso nullo, cioè non affermo niente: ogni volta che affermo qualcosa non affermo niente. Se non fosse che c’è la volontà di potenza che determina il significato di quello che affermo. Togliete la volontà di potenza e le cose non significano più niente, in modo totale e irreversibile. Significano qualcosa perché io voglio che significhino qualcosa; se tolgo questo volere, mi trovo di fronte al nulla. Quindi, linguaggio e volontà di potenza, come dire: due facce della stessa cosa. Che poi non sono neanche due facce, sono propriamente la stessa cosa. Moltissimi hanno posto la questione dell’assenza di possibilità di stabilire con certezza un significato, Severino ne ha dette parecchie, ma non solo lui, tutta la storia della filosofia e della logica è piena di personaggi che hanno messo in dubbio la possibilità di significare correttamente o in modo categorico, solo che questo non impedisce di continuare a parlare. Ciò che impedisce l’arresto della parola è la volontà di potenza, che è ciò che dà significato alle cose, che dice che cosa sono le cose, che sia lista della spesa o la teoria delle stringhe: le cose significano per via della volontà di potenza, per via del fatto che per potere parlare devo, quindi voglio, che un significato sia quello che ho stabilito. Tutto il lavoro di Severino può anche essere letto in questo modo, cioè come una manifestazione della volontà di potenza che vuole che la cosa sia quella che è. Lui si accorge che perché una cosa, una parola, sia quella che è, è necessario che sia incontraddittoria, che non si autocontraddica, perché se si autocontraddicesse non sarebbe quello che dice di essere; è per questo che è necessario che sia incontraddittoria, che sia quello che è, ed è questo che io voglio: che sia quello che è. Solo a questa condizione posso usarla e andare avanti. Direi che è questa propriamente la struttura originaria: l’intero è già sempre presente, perché se non lo fosse io non potrei parlare. La prova è che io sto parlando, è questa la dimostrazione. Sto parlando? Sì. Allora, questo vuole dire che l’intero è presente. Poi, qualcuno potrebbe anche chiedersi: come so che sto parlando? La risposta è: perché lo ho imparato. Ho imparato che, seguendo certe regole, mettendo insieme le parole in un certo modo, allora chiamo questa operazione parlare. Ecco come so che sto parlando, sennò non lo saprei.

*Intervento: Se non parlassimo non potremmo neanche saperlo…*

Questo è sicuro. Però, è una domanda che si può fare, se non altro per la curiosità di costruire una risposta, una risposta adeguata. Non so se è abbastanza chiaro a questo punto il percorso, il ragionamento di Severino, naturalmente per ciò che ci interessa. La procedura è sempre la stessa: se si incontra l’aporia, perché c’è un’aporia? La risposta di Severino è che nel concreto non c’è aporia, perché il concreto, in quanto intero, è ciò che comporta sia quella cosa sia quello che quella cosa non è in quanto tolto: questo è l’incontraddittorio. Se c’è un’aporia è perché io ho isolato, cioè ho astratto un qualche cosa dal concreto. E, allora, l’operazione, il compito diceva lui, della struttura originaria è di portare ciò che inopinatamente è stato astratto al concreto; e, quindi, ricondurre al concreto ciò che appartiene al concreto. L’esempio che lui fa è emblematico, la lampada che è sul tavolo, che è il concreto. Se io astraggo degli elementi questi elementi non sono più “questa lampada che è sul tavolo”. Quindi, il compito, secondo Severino, della struttura originaria, è ricondurre questi elementi astratti al concreto. Perché? Per poterli utilizzare. Se li astraggo mi trovo di fronte a proposizioni contraddittorie. La proposizione contraddittoria, ricordiamolo sempre, è quella proposizione che io dico di porre ma che, di fatto, non sto ponendo per niente. Quindi, per potere porre qualcosa occorre che questo qualcosa sia il concreto, cioè che abbia tolto tutto ciò che questa cosa non è, e cioè che non isoli, non astragga questa cosa da ciò che non è. Queste due cose, lo vedremo bene in Hegel, sono in relazione, non sono più astratte, ma sono l’identico, vivono ciascuna dell’altra, non può darsi l’una senza l’altra. Questo è il compito della struttura originaria: giungere al concreto in modo da potere porre qualche cosa ponendolo veramente, perché finché è autocontraddittorio dico di porre una cosa ma in realtà non la pongo, per porla deve essere il concreto, deve cioè contenere tutto ciò che quella cosa non è, in quanto tolto. La proposta che facevo la volta scorsa è che l’intero è sempre presente in ciascun atto di parola, non c’è da aspettare un mondo migliore perché sia presente, è già lì, e c’è già perché sto parlando. E questa, come dicevo prima, è la prova che non può essere altrimenti che così, perché sennò non potrei parlare, perché non potrei utilizzare le parole che sto utilizzando. Se le utilizzo è perché sono quelle che sono, e se sono è perché c’è l’intero in quanto tolto. La parola è il fenomeno, ciò che dico in questo momento, l’intero è ciò che la oltrepassa; ciò che dico è lì necessariamente, oppure non dico niente, non c’è un’alternativa. Spero con questo che sia più chiaro il lavoro che ha fatto Severino e anche ciò che ci interessa di questo lavoro. In definitiva, dicevo, senza la volontà di potenza ciò che affermo è nulla, non ha nessun senso, nessun significato, non è un significato, non è niente. Quindi, riprendendo Nietzsche, le cose sono quelle che sono per la volontà di potenza, sennò sarebbero nulla. Così come ogni affermazione di per sé, in quanto tale, è nulla se non ci fosse la volontà di potenza a determinarne un significato. Perché se io non voglio che abbiano un significato, non ce l’hanno. Bisogna ricondurre la volontà di potenza là dov’è, cioè nella struttura del linguaggio, e mostrare che è la stessa struttura del linguaggio, che senza questa il linguaggio non funziona. La volontà di potenza è il linguaggio stesso, è ciò per cui ciascuno è quello che è, perché la sua vita, tutto ciò che ha passato, ha detto, ha pensato, ha fatto, ecc., il suo mondo per dirla con Heidegger, è fatto di una sequenza di significati. Qualunque cosa è un significato, se è qualcosa è un significato, è un dispositivo, uno strumento, un mezzo, un utilizzabile. Nel caso del linguaggio ciò che deve essere utilizzabile sono le parole, sennò il linguaggio cessa di esistere. La condizione perché una parola sia utilizzabile è che sia quello che è.

8 maggio 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W. F. Hegel.

Questo scritto di Hegel, che è forse il più celebre, è un testo che ha segnato una svolta decisiva nella filosofia. È stato scritto nel 1807, periodo napoleonico. Infatti, Hegel era favorevole a Napoleone, vedeva il lui qualcuno che stava operando grandi cambiamenti. Anche Beethoven era favorevole e scrisse la terza sinfonia, chiamata *L’Eroica*, proprio in omaggio a Napoleone. La *Fenomenologia dello spirito* ha una lunga prefazione, che Hegel scrisse alla fine, però compare all’inizio, per cui è una sorta di *summa* di tutta la *Fenomenologia dello spirito*. Nella prima pagina dice *Siccome, per tacer d’altro, la filosofia è essenzialmente nell’elemento dell’universalità la quale chiude in sé il particolare, può sembrare in essa, più che in altre scienza, che nel fine e nei risultati ultimi si trovi espressa la cosa stessa proprio nella sua perfetta essenza.* La filosofia tradizionalmente vorrebbe questo. *Rispetto a questa essenza lo sviluppo dell’indagine dovrebbe propriamente costituire l’inessenziale.* Lo sviluppo, cioè, è inessenziale rispetto al risultato. Il risultato è quello che dice che una certa cosa è vera oppure falsa, ma il percorso non ha interesse. *Al contrario, nella comune idea per es. dell’anatomia, considerata a un dipresso come una nozione delle parti del corpo fuori della loro esistenza vitale, ognuno è persuaso di non possedere ancora la cosa stessa, il contenuto di quella scienza, e di dovere inoltre prendere in considerazione il particolare. – Per di più, in un tale aggregato di nozioni che non a buon diritto porta il nome di scienza, una conversazione intorno al fine e a simili generalità suole non essere differente da quel modo d’indagine meramente storico e non ancora concettuale, nel quale si parla anche del contenuto stesso, dei nervi, dei muscoli, ecc. Nella filosofia invece sorgerebbe questo squilibrio: che farebbe uso di un tal modo di indagine, mentre essa stessa la dichiarerebbe incapace a cogliere la verità.*Questo modo di procedere della cosiddetta scienza, dice *non a buon diritto*, in effetti, è seguito anche dalla filosofia nonostante che la filosofia dica che la scienza non può raggiungere la verità. *Similmente, proprio il modo di determinare il rapporto che un’opera filosofica crede di avere con altri tentativi riguardanti il medesimo soggetto, introduce un interesse estraneo e offusca ciò da cui dipende la conoscenza della verità. Quanto più rigidamente l’opinione concepisce il vero e il falso come entità contrapposte, tanto più poi, in rapporto a un diverso sistema filosofico, si aspetta unicamente o approvazione o riprovazione, e soltanto o l’una o l’altra sa vedere in una presa di posizione rispetto a quel diverso sistema stesso.* Questo è quello che fanno la filosofia e la scienza, cioè, contrappongono il vero e il falso, cercano di sapere qual è il vero e di scartare il falso. Questo è il modo di operare della filosofia fino a Hegel, compreso anche Kant. C’era sempre una sorta di dualismo; anche in Kant, che Hegel critica, tra il fenomeno e il noumeno, tra ciò che è possibile conoscere come fenomeno, attraverso dei modelli di conoscenza, e l’impossibilità di conoscere la cosa in sé. *Non tanto l’opinione…* Sta incominciando a dire che la questione del vero e del falso non è un’opinione, non è un giudizio. *Non tanto l’opinione riesce a farsi un concetto della diversità dei sistemi filosofici, quanto piuttosto nella diversità scorge più la contraddizione che non il progressivo sviluppo della verità.* Fino a Hegel c’è una contrapposizione tra vero e falso. *Il boccio dispare nella fioritura, e si potrebbe dire che quello vien confutato da questa; similmente, all’apparire del frutto, il fiore vien dichiarato una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. Tali forme non solo si distinguono; ma ciascuna di esse dilegua anche sotto la spinta dell’altra, perché esse sono reciprocamente incompatibili. Ma in pari tempo la loro fluida natura ne fa momenti dell’unità organica, nella quale esse non solo non si respingono, ma sono anzi necessarie l’una non meno dell’altra; e questa eguale necessità costituisce ora la vita dell’intiero.* Con questo esempio, con tutti i limiti che può avere un esempio, Hegel descrive il compito della filosofia: abbandonare questa idea, che c’è sempre stata nella filosofia, di una contrapposizione tra vero e falso per cogliere, invece, nel vero e nel falso un movimento; un movimento dove il falso non è più eliminato come un inutile, come uno scarto, ma come necessario all’esistenza del vero. Noi leggeremo questo testo tenendo conto di Heidegger, di Severino e di Peirce, in modo particolare. Avrete avuto modo di notare che già qui la questione che si pone in Severino come la necessità per affermare qualche cosa di porre ciò che quella cosa non è per poi toglierla. Quindi, vedete che il negativo deve esserci perché possa darsi il positivo. E questo è Hegel. *Ma come, da una parte, la contraddizione verso un sistema filosofico non suole concepire se stessa in tal modo, così, d’altra parte, la coscienza che accoglie in sé questa contraddizione non la sa liberare o mantenere libera dalla sua unilateralità, né in ciò che appare sotto forma di lotta contro se stesso, sa riconoscere momenti reciprocamente necessari.* Questi momenti, vero e falso, positivo e negativo, sono necessari al movimento, di cui Hegel incomincia a dire. *Dove meglio potrebbe trovarsi espresso l’intimo significato di un’opera filosofica, che nei fini e nei risultati di essa? E come questi fini e questi resultati potrebbero venire più determinatamente conosciuti, che mediante la differenza loro da ciò che la cultura di un’età produce nello stesso campo?* Anche i fini, che un’opera filosofica vuole perseguire, comunque sono definiti dalla differenza da altre cose. *…la cosa stessa non è esaurita nel suo fine bensì nella sua attuazione;…* Che è quello che diceva prima, cioè ciò che importa non è soltanto il risultato ma il percorso che ha portato a quel risultato. *…né il risultato è l’Intiero effettuale...* Il semplice risultato non è l’intero. Qui incomincia a parlare di intero (*Intiero*). Potete intendete l’intero, più propriamente, come ciò che intende Severino con il concreto, e cioè come il porsi di un elemento e ciò che quell’elemento non è, in quanto tolto. Questo è il concreto, è l’intero. Il risultato, da solo, non è il concreto, non è l’intero, cosa che invece la filosofia, prima di Hegel, aveva sempre posto, nel senso che ciò che conta è il risultato. Anche la scienza oggi fa questo: tutto ciò che conta è il risultato, tutto ciò che ha condotto al risultato è un mero strumento, un mezzo per giungere al risultato; una volta raggiunto il risultato, tutto ciò che ha consentito di raggiungerlo scompare, viene eliminato. Hegel, invece, dice che non viene affatto eliminato, e dice …*anzi questo è il resultato con il suo divenire; per sé il fine è l’universale non vitale così come la tendenza è il mero slancio ancor privo della sua effettualità; e il nudo resultato è la morte spoglia che ha lasciato dietro di sé la tendenza.* Il nudo risultato non sarebbe altro che ciò che si è lasciato dietro, ciò che è morto, non ha più la vita ma che gli dà tutto il processo. In questo senso che parla di morte. *Similmente, la diversità è piuttosto il limite della cosa; essa è là dove la cosa cessa, o è ciò che questa non è.* Incomincia a dirci una cosa importante: la diversità è ciò che quella cosa non è. Dice: ciò che è e ciò che non è. *Un tale lavorio intorno al fine o ai risultati, e intorno alla diversità di questo e di quello e ai giudizi che se ne fanno, è una fatica più lieve di quanto forse non sembri. Infatti, invece di concentrarsi nella cosa, un tale procedere non fa altro che scavalcarla; invece di indugiare in essa e di obliarsi in essa, un tale sapere si attacca sempre a qualcosa di diverso, e resta presso di sé, anziché essere presso di essa e abbandonarsi ad essa.* Vedete come echeggiano le questioni che molti anni dopo affronterà Severino rispetto al concreto e all’astratto. È come se Hegel ci stesse dicendo che ci si affanna ad attaccarsi all’astratto perdendo di vista il concreto, l’intero. *L’inizio della cultura e della liberazione dall’immediatezza della vita sostanziale…* La vita sostanziale è l’esperienza*. …dovrà sempre consistere nell’acquistare cognizioni di principi e punti di vista generali;…* Quindi, parte da principi generali. Sono solo i principi generali quelli che possono dare un punto di partenza; un punto di vista particolare non è un punto di partenza, è soltanto qualcosa di accidentale. Per Hegel, invece, è fondamentale che il punto di partenza sia universale. *…nel sollevarsi, così, fino al pensiero della cosa nella sua generalità, sostenendola o confutandola tuttavia fondatamente; nell’accoglierne secondo determinati modi la concreta e ricca pienezza, e nel saperne impartire un’onesta informazione e un giudizio non avventato. Ma questo inizio della cultura, prima di tutto, farà posto al rigore della vita piena, che introduce all’esperienza della cosa stessa;…* Questa questione dell’esperienza è molto importante in Hegel e la riprenderà molto spesso. L’esperienza della vita: non c’è mai in Hegel un puro e astratto intellettualismo, ma è sempre calato nell’esperienza, nella prassi, nel fare. *…e quando, poi, il rigore del concetto sarà disceso nel profondo della cosa, allora quella cognizione e apprezzamento sapranno restare al posto che loro si conviene nella conversazione.* Quindi, calarsi nella cosa stessa. In effetti, Hegel aveva dato inizialmente un titolo diverso alla *Fenomenologia*, che era *Scienza dell’esperienza della coscienza*. Quindi, scienza, cioè la conoscenza dell’esperienza della coscienza, fare cioè esperienza della propria coscienza. È questo il principio portante. Quindi, calarsi nella propria coscienza. La coscienza non è altro che un sapere che riguarda l’immediato, il presente, tutto ciò che è immanente. La coscienza è ciò che mi consente di sapere che in questo momento sto parlando, senza una riflessione intorno a questo ma, semplicemente, cogliere il dato immanente. *La vera figura nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa.* La verità si coglie soltanto nel momento in cui si manifesta questo percorso scientifico, in questo calarsi nella coscienza. In fondo, ci si cala nella coscienza per sapere come accade il sapere delle cose. A pag. 5. *La vera forma della verità viene dunque posta in questa scientificità; ciò che equivale ad affermare che solo nel concetto la verità trova l’elemento della sua esistenza;…* Hegel dice queste cose anche per opporsi soprattutto all’idealismo di Schelling, all’intuizione di Schelling che chiamava “colpo di pistola”, cioè, all’improvviso ho questa intuizione, questo lampo che mi illumina, dopodiché so come stanno le cose. Ecco, dice, la verità non ha niente a che fare con questo, la verità è un percorso, una fatica, è una tragedia, nel senso che occorre passare attraverso la disperazione del negativo, attraverso il continuo confronto con ciò che si pone e con ciò che è altro rispetto a ciò che si pone. Questo è il percorso da fare. A pag. 8. *Questo parlare da profeti crede di restarsene nel centro e nel profondo della cosa; getta uno sguardo sprezzante sulla determinatezza (il horos) e, a bella posta, si tiene a distanza dal concetto e dalla necessità come da quella riflessione che sta di casa soltanto nella finitezza.* Questa intuizione del colpo di pistola si tiene a distanza dall’argomentazione, dice Hegel; anzi, non ne vuole sapere, perché verrebbe messa in discussione da un’argomentazione stringente. *Ma come c’è una vuota estensione, così c’è una vuota profondità; come c’è un’estensione della sostanza che si riversa in un’infinita varietà, senza aver forza di tenerla a freno, così c’è un’intensità priva di contenuto, la quale, comportandosi come la forza senza espansione, coincide con la superficialità. … Del resto non è difficile a vedersi come la nostra età sia un’età di gestazione e di trapasso a una nuova era; lo spirito ha rotto i ponti col mondo del suo esserci e rappresentare, durato fino ad oggi; esso sta per calare tutto ciò nel passato e versa in un travagliato periodo di trasformazione. Invero lo spirito non si trova mai in condizione di quiete, preso com’è in un movimento sempre progressivo.* È per questo che apprezzava Napoleone. Per lui era l’idea del progresso, di qualcosa che stava cambiando, di qualcosa che stava rompendo con il passato. *Ma a quel modo che nella creatura, dopo lungo placido nutrimento, il primo respiro, - in salto qualitativo, - interrompe quel lento processo di solo accrescimento quantitativo, e il bambino è nato; così lo spirito che si forma matura lento e placido verso la sua nuova figura e dissolve brano a brano l’edificio del suo mondo precedente; lo sgretolamento che sta cominciando è avvertibile solo per sintomi sporadici: la fatuità e la noia che invadono ciò che ancor sussiste, l’indeterminato presentimento di un ignoto, sono segni forieri di un qualche cosa di diverso che è in marcia.* Ciò che stava marciando, in realtà, era l’esercito di Napoleone che stava occupando tutta l’Europa. *Solo, un cotal “nuovo” ha tanto poco una piena effettualità, quanto il neonato; ed è essenziale non lasciar fuori di considerazione questo punto. Il primo sorgere è inizialmente una immediatezza, è, in altri termini, il concetto di quel nuovo mondo. Quanto poco un edificio è compiuto quando le sue fondamenta sono gettate, tanto poco il concetto dell’intiero, che è stato raggiunto, è l’intiero stesso.* Io ho un concetto dell’intero ma se non so come ho costruito questo concetto, allora questo concetto non è l’intero. È lo stesso discorso che faceva prima rispetto alla conclusione: la conclusione non è l’intero. *Quando noi desideriamo vedere una quercia nella robustezza del suo tronco, nell’intreccio dei suoi rami e nel rigoglio delle sue fronde, non siamo soddisfatti se al suo posto ci venga mostrata una ghianda;…* Che contiene in potenza la quercia ma non è la quercia. *…similmente la scienza, corona del mondo dello spirito, non è compiuta al suo inizio.* Occorre il percorso. Vedete come la questione del percorso, il cammino, che poi chiamerà dialettica, è sempre presente in Hegel fin dalle prime pagine. *L’inizio del novello spirito è il prodotto di un vasto sovvertimento di molteplici forme di civiltà, è il premio di una via molto intricata e di una non meno grave fatica. Tale cominciamento è l’intiero che dalla successione nonché dalla sua estensione è tornato in se stesso; è il concetto semplice di quell’intiero, ma divenuto.* Ecco, qui c’è tutta la filosofia di Hegel. Il cominciamento è quell’intero che è tornato a se stesso. Il concetto dell’intero non è l’intero, il concetto dell’intero è il cominciamento, è un concetto che poi articola, svolge. Tutto ciò a un certo punto ritorna al punto di partenza e soltanto quando ritorna al punto di partenza il cominciamento è un cominciamento. Sembra paradossale ma non lo è. Questo movimento è lo stesso movimento di cui parla Peirce: la Primità, l’inizio, il primo elemento, non c’è senza il secondo: Ricordate *A è B*: la A non c’è fino a quando non c’è la B perché la B è ciò che mi dice che cos’è la A; finché non c’è la B non c’è neanche la A. Ciò nonostante, occorre che ci sia la A per potere dire che *A è B*. È per questo che la triade di Peirce è un circolo ermeneutico, nel senso che il primo elemento è quello che è perché è il secondo che fornisce al primo elemento la sua esistenza, ma in questo movimento il primo e il secondo diventano un qualche cos’altro, per cui la A non è più la A e la B non è più solo la B, diventano una sintesi, usando i termini di Hegel, diventano un’altra cosa, diventano la relazione tra i due. Questa relazione tra i due è necessaria perché ci sia la B e ci sia la A; senza questa relazione tra i due la A resta la A e B resta la B, come se fossero degli astratti; è soltanto il terzo elemento, cioè la relazione, che li mostra in quanto concreto. Vedete come tornano le cose che abbiamo considerate in questi anni. *Peraltro l’effettualità di questo intiero semplice consiste nel processo, per cui quelle precedenti figurazioni ora fattesi momenti…* Prima erano figure, come la A e la B; adesso sono momenti di un tutto. *…si risviluppano e si danno una nuova figurazione, e ciò nel nuovo elemento, nel senso che si è venuto sviluppando.* Questi due elementi, queste due figure, come le chiama Hegel, non sono più due figure ma sono due momenti dell’intero e, quindi, per dirla in modo spiccio, acquistano un nuovo significato, diventano un’altra cosa. Poi, Hegel applicherà tutto ciò a ogni cosa, alla politica, al diritto, all’estetica, ogni cosa avrà questo andamento. *Mentre da una parte il primo apparire del nuovo mondo…* Potete intendere l’apparire del nuovo mondo come la Primità di Peirce, come l’apparire di qualche cosa, che di per sé non è nulla fino a che non c’è un altro elemento che dice che cos’è il primo; ma a questo punto i due elementi sono in relazione e, quindi, ciascuno dei due elementi non è più una figura ma diventa un momento dell’intero, non è più l’astratto ma è il concreto, per dirla alla Severino. *Mentre da una parte il primo apparire del nuovo mondo è solo l’intiero nell’involucro della sua semplicità, o è il generale fondamento dell’intiero medesimo, d’altra parte, per la coscienza, la ricchezza della precedente esistenza è presente ancora nel ricordo. Nella figura che novellamente appare, la coscienza non trova espansione né specificazione di contenuto; ancor più, le manca quel raffinamento formale, in virtù del quale le differenze vengono con sicurezza determinate e ordinate nelle loro salde relazioni.* Parla di raffinamento della scienza, cioè, occorre che questo primo elemento si articoli, si trovi preso in un processo, in un’elaborazione, in un pensiero. *Senza tale raffinamento la scienza non può avere il carattere della universale intelligibilità, e assume la parvenza di un esoterico possesso di alcuni individui…* Esoterico, cioè, misterioso. Possiamo prendere come esempio l’idea nell’idealismo di Schelling, il colpo di pistola, l’intuizione geniale, che è appannaggio suo, è lui che ha avuto questa idea, non è un percorso che possa essere esibito ad altri. *…- un esoterico possesso; infatti in questo caso essa è data soltanto nel suo concetto, o è dato soltanto il suo interno; - di alcuni individui singoli: infatti la sua apparenza senza espansione singolarizza la sua esistenza.* Appare senza estensione, cioè, senza articolazione. In questo modo la sua essenza sarebbe questa, di apparire coì all’improvviso senza un percorso. *Soltanto ciò che è perfettamente determinato è anche essoterico…* Essoterico è il contrario di esoterico, quindi, vuol dire conosciuto. *…da tutti concepibile e suscettibile di venir da tutti imparato e di essere proprietà di tutti. La via della scienza è la sua forma intelligibile, vi aperta a tutti e per tutti eguale; arrivare mediante l‘intelletto al sapere razionale, questa è la giusta esigenza della coscienza che si accinge alla scienza; giacché l’intelletto è il pensare, il puro Io in generale;…* Questo sarà ripreso da Gentile*. …e l’intelligibile è ciò che è già conosciuto, ossia è l’elemento comune della scienza e della coscienza prescientifica, che può così aprirsi immediatamente un varco entro la scienza.* Occorre, quindi, che ci sia il movimento del pensiero, mentre l’intuizione è come se bloccasse questa verità in qualcosa che non ha più nessun movimento perché è già raggiunta, è lì, è quella conclusione oltre la quale non si va più; non soltanto, nega tutto il percorso che l’ha prodotta, perché questo percorso non c’è proprio. A pag. 13, paragrafo 2. Prima di questo se la prende ancora con Schelling, con l’Assoluto dove tutto è eguale, e allora fa quel famoso esempio dove nella notte tutte le vacche sono nere, per cui non c’è più distinzione alcuna, non c’è più questa analisi laboriosa, c’è soltanto l’Assoluto messo lì… *Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercé l’esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall’intendere e dall’esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto.* Il vero è sempre stato posto come sostanza, come qualcosa che è in sé. Lui, invece, dice che il vero è un soggetto. Cosa vuol dire che è un soggetto? Per Hegel il soggetto è il pensiero stesso, è qualche cosa che è in continuo divenire, il soggetto è un divenire stesso. Quindi, il vero non è altro che un divenire; ponendolo come un soggetto lo pone come se fosse un qualcuno che agisce – in genere, il soggetto è, anche grammaticalmente, colui che agisce quella cosa che il predicato descrive. *Qui è da notare che la sostanzialità racchiude in sé non solo l’universale o l’immediatezza del sapere stesso, ma anche quell’immediatezza che per il sapere è essere o immediatezza.* A pag. 14, punto 18. *La sostanza viva è bensì l’essere il quale è in verità Soggetto…* Soggetto, quindi, colui che agisce; non è una cosa morta ma è ciò che agisce. *…o, ciò che è poi lo stesso, è l’essere che in verità è effettuale, ma soltanto in quanto la sostanza è il movimento del porre se stesso, o in quanto essa è la mediazione del divenire-altro-da-sé con se stesso.* Qui arriviamo *in medias res*. Quindi, il soggetto è ciò che agisce, ciò che fa, ma fa che cosa? Questo movimento è il movimento del porre se stesso, la mediazione del porre se stesso in quanto diviene altro da sé. Se il soggetto si pone come se stesso si pone come altro. Pensate al funzionamento del linguaggio, molto banalmente: quando io pongo qualche cosa, per porre questo qualche cosa devo dire che cos’è questo qualche cosa, ma per dire questa cosa devo dire altro da sé rispetto alla cosa. *Come soggetto essa è la pura negatività semplice…* In quanto soggetto autoponentesi, si pone come soggetto, cioè, deve porsi come un qualche cosa che non è più se stesso e, quindi, è negatività. Riprendendo Severino e il suo A=A, queste due A non sono lo stesso – per Severino sono lo stesso a condizione di fare quella formula famosa – la seconda è altra rispetto alla prima, e viceversa. *…ed è, proprio per ciò, la scissione del semplice in due parti, o la duplicazione opponente;…* Il soggetto, che potrebbe apparire semplice, è in due parti: come sé e come altro da sé. *…questa, a sua volta, è la negazione di questa diversità indifferente e della sua opposizione; soltanto questa ricostituentesi eguaglianza o la riflessione entro l’esser-altro in se stesso,* – *non un’unità originaria come tale, né un’unità immediata come tale,* – *è il vero.* Il vero è movimento del soggetto che si pone come altro da sé, per potere porsi, e che ritorna su se stesso. *Questa* *ricostituentesi eguaglianza o la riflessione entro l’esser-altro in se stesso*: questo riflettersi dell’esser-altro in se stesso; questo movimento, secondo Hegel, è il vero, movimento dell’elemento che interviene che, per essere sé, deve riflettersi, deve uscire da se stesso, cioè, diventare altro da sé per poi, riflettendosi, ricongiungersi a sé. È il movimento della dialettica.

*Intervento: Come se si riconoscesse solo attraverso questo divenire altro da sé…*

Esattamente. Se non fa questo movimento il primo è nulla. Questo Peirce lo diceva: la A senza la B è nulla, è il solo cominciamento, è il semplice apparire di qualcosa che se non significa qualcosa è nulla, ma se significa qualcosa si pone fuori da sé per ritornare su di sé. Solo in questo caso la A diventa la A, soltanto se si estroflette verso la B e poi dalla B ritorna sulla A. Questo è il movimento dialettico. *Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all’inizio la propria fine come proprio fine…* Questo circolo è il circolo ermeneutico che ha all’inizio la propria fine, che ritorna al punto di partenza, ma il tornare al punto di partenza è il suo fine. Ecco che, come dice giustamente Hegel, *Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all’inizio la propria fine come proprio fine, e che solo mediante l’attuazione e la propria fine è effettuale.* Cioè, diventa quello che è. Perché qualcosa sia quello che è occorre che ci sia questo movimento, sennò è nulla. Punto 19, stessa pagina. *La vita di Dio e il conoscere divino potranno bene venire espressi come un gioco dell’amore con se stesso; questa idea degrada fino all’edificazione e a dirittura all’insipidezza quando mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo.* È con questo che occorre confrontarsi, dice Hegel. Va bene l’amore di Dio, ma se non c’è questa disperazione del dubbio, del travaglio, del negativo, del confronto continuo con il fatto che ciò che sto ponendo è altro da sé, e con il fatto che sia altro da sé è la condizione perché sia quello che è… senza questo non si intende niente. *In sé quella vita è l’intatta eguaglianza e unità con sé, che non è mai seriamente impegnata nell’esser-altro e nell’estraneazione, e neppure nel superamento di questa estraneazione.* L’*in sé* senza un *per sé*, che sarebbe questa retroflessione sull’*in sé*, è nulla. *Ma siffatto in-sé è l’universalità astratta…* Riecheggia Severino: se io isolo l’*in sé*, se lo astraggo, per Severino è autocontraddittorio. Hegel non pone la questione in questi termini, la pone come universalità astratta, *…nella quale, cioè, si prescinde dalla natura di esso di essere per sé…* Cioè, l’ *in sé* è tale solo per un *per sé,* solo in questo movimento di ritorno; come dire che ciò che dico è quello che è nel movimento di ritorno, in quanto ciò che dico si estroflette attraverso qualche cosa che è altro da sé - il suo significato, per esempio – per tornare e fare di ciò che dico quello che è. *Ma siffatto in-sé è l’universalità astratta, nella quale, cioè, si prescinde dalla natura di esso di essere per sé, e quindi, in generale, dall’automovimento della forma. Qualora la forma venga espressa come eguale all’essenza, si incorre poi in un malinteso se si pensa che il conoscere stia pago all’in-sé o all’essenza, e possa invece fare a meno della forma; - se si pensa che l’assoluto principio fondamentale o l’intuizione assoluta rendano superflua l’attuazione progressiva della prima o lo sviluppo della seconda. Appunto perché la forma è essenziale all’essenza, quanto questa lo è a se stessa…* Non c’è la forma senza contenuto. *…quest’ultima non è concepibile né esprimibile meramente come essenza, ossia come sostanza immediata o come pura autointuizione del divino; anzi, proprio altrettanto come forma, e in tutta la ricchezza della forma sviluppata; solo così è concepita ed espressa come Effettuale.* Come io la vedo, come io la dico. E qui c’è la famosissima e celeberrima affermazione di Hegel, sulla quale i commentatori di Hegel si sono impegnati: *Il vero è l’intiero.* Per noi è facile intenderla a questo punto, tenendo conto del lavoro che abbiamo fatto con Severino: il vero è il concreto, semplicemente. Non è una delle sue parti o qualcuna delle sue parti, è l’intero. Severino aggiungeva che solo l’intero è l’incontraddittorio, cioè, posso porlo. Soltanto l’intero è l’incontraddittorio. Per Hegel il vero è l’intero. Vedete che è da qui che arrivano tutte le cose che dice Severino. *Ma l’intiero è soltanto l’essenza che si completa mediante il suo sviluppo.* Cioè, l’intero è questo percorso, non è questa o quella cosa, è tutto il percorso che ha condotto all’intero. *Dell’Assoluto…* L’Assoluto sarebbe il concreto*. …devesi dire che esso è essenzialmente Resultato, che solo alla fine è ciò che è in verità…* Sta dicendo che l’Assoluto, l’intero, il concreto, non è qualcosa che si dà nell’immediato ma è un risultato; per Hegel è il risultato di questo percorso dialettico che conduce dal cominciamento, dall’*in sé*, all’estroflessione dell’*in sé* per tornare come il *per sé*. Questo movimento è ciò che consente all’elemento di divenire se stesso. *Per quanto possa sembrare contraddittorio che l’Assoluto sia da concepire essenzialmente come resultato, basta tuttavia riflettere alquanto per rendersi capaci di questa parvenza di contraddizione. Il cominciamento, il principio o l’Assoluto, come da prima e immediatamente viene enunciato, è solo l’Universale.* Ogni volta che affermo qualcosa affermo un universale; ogni volta che parto con qualcosa, questo qualcosa è posto come universale. *Se io dico: “tutti gli animali”, queste parole non potranno mai valere come una zoologia; con altrettanta evidenza balza agli occhi che le parole: “divino”, “assoluto”, “eterno”, ecc., non esprimono ciò che quivi è contenuto; e tali parole in effetti non esprimono che l’intuizione, intesa come l’immediato. Ciò che è più di tale parole, e sia pure il passaggio a una sola proposizione, contiene un divenire-altro che deve venire ripreso, ossia una mediazione.* Nel momento in cui io voglio dire che cos’è una cosa, nel momento in cui voglio usare una parola, ecco che questa parola diventa necessariamente un divenire-altro. La mediazione è una relazione; è una relazione tra i due. Ha detto in modo molto preciso: se io voglio dire qualcosa del divino, o di qualunque altra cosa, devo dire qualche cosa che è altro da quello, devo dire altre parole, perché possa poi tornare al divino e fare del divino ciò che è. A pag. 16, punto 22. *…la ragione è l’operare conforme a un fine.* È la definizione *mutatis mutandis* che dà Heidegger alla tecnica, tra l’altro: costruzione di strumenti in vista di scopi. *L’innalzamento della presunta natura sopra il pensiero misconosciuto e, anzitutto, il bando dato alla finalità esteriore han gettato il discredito sulla forma del fine. Ma a quel modo che anche Aristotele determina la natura come l’operare conforme a un fine, essendo questo l’immediato, il quieto, l’immoto che è esso stesso motore; così tale immoto è il Soggetto; la sua forza a muovere, presa in astratto, è l’esser-per-sé o la pura negatività.* È importante. Questo immoto, questo quieto, di fatto è soggetto, soggetto nel senso che agisce, e la sua forza a muovere, presa in astratto, è l’esser-per-se, cioè, questa cosa vuole essere per sé, è l’*in sé* che vuole diventare *per sé*. E che è la pura negatività, perché per diventare per sé l’*in sé* deve estroflettersi, deve uscire da sé, diventare altro; è soltanto diventando altro che può tornare in quanto diventato finalmente *per sé*. L’*in sé* è nulla, occorre che diventi *per sé* perché diventi qualche cosa di concreto. *E il resultato è ciò stesso che è il cominciamento soltanto perché il cominciamento è fine;…* La fine è il cominciamento, la fine di questo percorso dell’*in sé* che diventa *per sé*. È questo il fine che vuole raggiungere. *…oppure l’effettuale è ciò che è il suo concetto, soltanto perché l’immediato come fine ha dentro di lui il Sé o la pura effettualità.* Sta dicendo che dentro l’immediato, nel cominciamento, c’è già questo fine; non è lui il cominciamento ma il percorso che ritorna a lui. *Il fine attuato o l’effettuale esistente è movimento, è divenire giunto al suo dispiegamento; ma proprio questa inquietudine è il Sé;…* È questa inquietudine, è questo doversi estraniare dell’*in sé* per diventare *per sé* e ritornare sull’*in sé*. È questa l’inquietudine per cui non sta mai fermo, è sempre in movimento: perché una cosa possa essere quella che è deve operare questo movimento, sennò è nulla. *…ed esso è eguale a quella immediatezza e a quella semplicità del cominciamento perché è il resultato, perché è ciò che è tornato in se stesso*. Non come voleva Aristotele, la potenza e l’atto. Qui per Hegel non è più in questo modo, c’è soltanto questo movimento. *…ma ciò che è tronato in se stesso è appunto il Sé; e il Sé è l’eguaglianza e la semplicità che si rapportano a sé.* L’*in sé* che si estroflette e torna indietro diventa *per sé*, tutto questo è il Sé; questa cosa è Sé a condizione che ci sia questo movimento, sennò è nulla.

15 maggio 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

Per Hegel il soggetto è ciò che agisce, l’agente, non è fermo, immobile. Al punto 23, a pag. 17, dice *Il bisogno di rappresentarsi l’Assoluto come soggetto si è servito delle espressioni: Dio è l’eterno o l’ordine morale del mondo o l’amore, ecc.* Come dire che l’Assoluto è il soggetto. Tenete conto che siamo nel 1807 e che con Assoluto si intendeva ciò che è immediatamente vero, è ciò che oggi chiamiamo la realtà, la realtà delle cose, non nel senso folkloristico del termine ma come ciò che si manifesta immediatamente. Ecco, porre questa come soggetto è qualcosa che prima di Hegel non era mai accaduto, la realtà era quella che è, l’Assoluto non era il soggetto, era la cosa: Porre il soggetto significa porre l’Assoluto, la realtà, come agente, come qualcosa che agisce continuamente. E, infatti, agisce nel mondo in cui ci ha mostrato nelle pagine precedenti. *In espressioni simili il vero è bensì posto all’incirca come Soggetto, ma non è ancora rappresentato come il movimento del riflettersi in se stesso.* È questo il soggetto, è questo movimento, questo agire dell’in sé che si estroflette e che diventa il per sé e ritorna sull’in sé, diventando a questo punto l’intero. una volta che si è completato questo movimento, non è più l’in sé ma l’in sé e per sé. Vale a dire, l’in sé sarebbe l’implicito, che però non è ancora manifesto, per cui non c’è ancora consapevolezza; occorre che diventi esplicito, cioè che diventi il per sé, solo allora l’autocoscienza se ne appropria e fa esperienza di sé, attraverso l’altro da sé, attraverso questa estroflessione. A pag. 18. *Il soggetto vien preso come punto fermo al quale, come a loro sostegno, i predicati aderiscono mediante un movimento che appartiene a chi sa di esso; ma che non devesi riguardare come appartenente al punto stesso; eppure solo mediante quel movimento il contenuto sarebbe rappresentato come soggetto.* Sta semplicemente dicendo che anche un significato si suppone che sia quello che è, ma non è così perché il significato è preso anche lui in questo movimento: finché non c’è questo ritorno non c’è la consapevolezza, non c’è l’autocoscienza. Tutto questo movimento è per Hegel il soggetto, cioè è agente, è qualcosa che muove. *Dato il modo come quel movimento è costituito, esso non può appartenere al soggetto; d’altronde, presupposto quel punto, il movimento non può essere costituito diversamente: può essere soltanto esteriore.* Perché ci sia movimento occorre che ci sia qualcosa di esterno; se tutto è in sé non si muove niente. *Quell’anticipazione, che l’Assoluto è Soggetto, non solo non è quindi l’effettuale realtà di questo concetto, ma la rende addirittura impossibile; ché l’anticipazione lo pone come punto fermo, e l’effettualità è invece l’automovimento.* Dire che l’assoluto è soggetto non è soltanto l’effettuale realtà, la realtà così come si effettua, così come la vediamo, ma la rende addirittura impossibile. La realtà, così come è concepita dal pensare comune, sarebbe impossibile se questa realtà non fosse in un movimento, cioè se la realtà non fosse soggetto. Non potrei conoscere se dall’in sé non ci fosse questo movimento attraverso il per sé che ritorna sull’in sé: senza questo movimento non c’è conoscenza. *Tra le varie conseguenze che discendono da quello che si è detto, può venir messa in rilievo la seguente: soltanto come scienza o come sistema il sapere è effettuale, e può venir presentato soltanto come scienza o come sistema;…* Quindi, il sapere, intanto non è il prodotto di quella immediata intuizione, il famoso colpo di pistola… no, non è così, il sapere è un cammino, è un percorso, e si produce soltanto come scienza, come sistema, come quel cammino che mano a mano pone ciascun elemento a fronte del suo negativo, di ciò che non è, per poi tornare su di sé. *…inoltre, un così detto principio fondamentale della filosofia, se pur è vero, è poi già falso in quanto esso è soltanto principio.* Il principio non è il tutto, il principio è una parte del tutto. Il principio sarebbe l’in sé, cioè l’avviarsi di qualche cosa, ma senza il movimento, potremmo dire senza la dialettica, è falso, esattamente come diceva Severino rispetto all’astrazione, all’astratto rispetto al concreto: l’astratto è falso se non c’è il concreto, entro il quale l’astratto trova il suo compimento, per così dire. Questo sistema, il sapere effettuale, che è principio fondamentale della filosofia, è facile da confutare perché non è il tutto, è soltanto l’inizio*. La confutazione consiste nell’indicarne la deficienza; ma deficiente esso è perché è solo l’universale, o perché è soltanto principio, soltanto cominciamento.* Quando si dice qualche cosa, questo qualche cosa io lo pongo come l’incominciamento, ma incominciamento di che? Incominciamento di un movimento di questo qualcosa che dico verso il significato che ha. Se non c’è questo movimento verso il suo significato, ciò che dico è, come direbbe Hegel, deficiente, cioè, manca del concreto. *Se la confutazione è esauriente, essa lo è proprio perché tratta e sviluppata da quel principio stesso, non già perché dal di fuori messa in opera mediante opposte gratuite asserzioni. Così la confutazione sarebbe propriamente lo sviluppo del principio e quindi il complemento di ciò che gli manca, se essa non si misconoscesse badando soltanto al proprio operare negativo, senza divenire consapevole del proprio processo e del proprio resultato, anche secondo il loro lato positivo.* Questa confutazione che dice che ciò che dico è solo il cominciamento, che è mancante di qualche cosa, ma ciò che manca è proprio la sua realizzazione, cioè, il suo sviluppo. Quindi, la confutazione, che dice che è solo il principio e non l’intero, è vera ma è proprio questo che dice che è necessario uno sviluppo, un’articolazione, un movimento, perché si compia questo processo e, quindi, l’incominciamento non si fermi lì ma diventi un sistema, un percorso che porta al concetto. *È nel vero senso della parola positiva quella realizzazione del cominciamento…* Il cominciamento deve realizzarsi. *…la quale viceversa costituisca nello stesso tempo verso di esso un comportamento altrettanto negativo;…* Perché questa realizzazione non è altro che il suo estroflettersi verso l’esterno e, quindi, il suo negativo. *…e, più precisamente, un comportamento negativo verso quella sua forma unilaterale per cui esso è soltanto immediatamente o è il fine.* Ci sta dicendo che questa estroflessione, questo movimento per cui il cominciamento si realizza in un’altra cosa attraverso il suo negativo e ritorna su di sé. Si coglie la questione del sistema, quando il percorso rispetto al negativo torna sull’in sé, quando il per sé torna sull’in sé, solo a questo punto c’è la realizzazione del cominciamento, per cui non è più deficiente. Se lo prendiamo da sé, come astratto, è deficiente, ma come concreto non lo è più, perché il concreto è, sì, il cominciamento ma all’interno del movimento per cui l’in sé diventa per sé e torna sull’in sé come autocoscienza, cioè, cosciente di sé. *Che il vero sia effettuale solo come sistema…* Potremmo dirla così: che la verità si effettui, solo come sistema. Questo lo aveva detto prima: la verità non è qualcosa che mi viene in mente all’improvviso né è qualcosa che posso astrarre dal concreto, come fa la logica. Tutta la *Fenomenologia dello spirito* è una critica alla logica formale, che invece stabilisce che da una parte c’è il vero e dall’altra il falso, trattandoli come due astratti. *Che il vero sia effettuale solo come sistema, o che la sostanza sia essenzialmente Soggetto, ciò è espresso in quella rappresentazione che enuncia l’Assoluto come Spirito…* Lo Spirito è il pensiero. *…elevatissimo concetto appartenente all’età moderna e alla sua religione. Soltanto lo spirituale è l’effettuale…* Soltanto ciò che comporta il pensiero, ma il pensiero nel modo in cui lui ci sta incominciando a indicare, questo pensiero come autocoscienza. Il pensiero è l’unica cosa che si effettua, è l’unica realtà. …*esso è: - l’essenza o ciò che è in sé; ciò che ha riferimento e determinatezza, l’esser-altro e l’esser-per-sé; - e ciò che in quella determinatezza o nel suo esser fuori di sé resta entro se stesso; ossia e in e per sé.* Quindi, l’essenza, ciò che è in sé, che fa riferimento all’immediatezza, non è altro che l’esser-altro da sé che ritorna su di sé. L’esser-altro da sé non è altro che l’uscire dell’in sé verso qualche altra cosa, cioè la necessità che ha una parola per potere affermarsi di dire altre parole. Se io dico una parola, un nome, questo nome di per sé non ci dice molto, però ci dice molto se questo significato agisce sul discorso, cioè, se ciò che dico si sposta verso un significato. È questo movimento, questa relazione che importa. Hegel, è vero, non pone la cosa come una relazione, parla di sintesi, però, di fatto, si pone così. Anche per Peirce si pone così, come una relazione tra i due; questo terzo è una relazione tra i due; anche Greimas la pone così: ciascuno di questi elementi è assoluto in sé, ma allo stesso tempo è assolutamente in relazione con gli altri due. Per questo motivo si può parlare di circolo ermeneutico, dove ciascun elemento è quello che è, ma è quello che è in relazione agli altri due. Questione che evoca ciò che diceva de Saussure: ciascun significante è quello che è in quanto in relazione con tutti gli altri. *Ma questo essere in sé e per sé lo è da prima per noi o in sé: è la sostanza spirituale.* Questo essere in sé e per sé, quindi, questo movimento compiuto lo è dapprima per noi. Siamo noi, in quanto parlanti, che possiamo valutare questo percorso, possiamo esserne coscienti e possiamo dopo sapere che questo in sé è diventato per sé, cioè c’è una consapevolezza. Il per noi, se volete porlo in termini semiotici, è la verità pubblica, di cui parla Peirce, ciò che è noto a tutti. È ciò che è noto a tutti che consente l’annodarsi di questi elementi, la Primità, la Secondità, la Terzietà. La Terzità, questa sintesi, non è altro che la relazione tra i due. Ma che cosa mette in relazione i due? La verità pubblica, la chiacchiera, come direbbe Heidegger, ciò che costituisce comunque e sempre il cominciamento. Non si comincia se non dalla chiacchiera, dalla verità pubblica, ed è questa verità pubblica, questo per noi, che consente il passaggio dall’in sé al per sé e il ritorno del per sé all’in sé. Se non ci fosse questo per noi, questi elementi rimanessero come sospesi, senza significato: ci vuole qualcuno, noi, perché significhino qualcosa. Qui si può porre la questione sia come la pone poi Hegel oppure porla in termini semiotici. Hegel la pone così: tutto ciò che è accaduto nella storia all’uomo, quello che lui chiama lo Spirito, quindi, la storia del pensiero, tutto ciò che è accaduto ha una ragione d’essere, cioè non poteva non accadere che così come è accaduto. Per noi, che lo vediamo oggi, sappiamo che la Rivoluzione Francese non poteva che portare a Napoleone, ma chi stava vivendo la Rivoluzione Francese di sicuro non pensava a Napoleone. Per noi è chiaro, ed ecco il per noi: questa cosa che soltanto dopo si può sapere. Questo già allude alla nozione di Sapere Assoluto in Hegel, che si compie nel momento in cui il per noi ha a disposizione tutto, tutto il pensiero degli umani nella sua storia. In termini semiotici potremmo dire che questo per noi non è altro che il luogo da cui ciascuno ricava il senso delle cose che accadono; lo ricava dalla verità pubblica, come voleva Peirce, è quella che dà un senso. Se volete porre la cosa in termini ancora più appropriati, è la volontà di potenza che dà il significato a tutto quanto. Potremmo anche dire che ciò che per Peirce è la verità pubblica, di fatto, non è niente altro che la volontà di potenza che, aveva ragione Nietzsche, è quella che dà un senso, è quella che dà a ciascun ente, quindi a ciascun pensiero, la sua enticità. È un altro modo di porre a questione che ponevamo tempo fa, cioè, se non ci fosse la volontà di potenza non ci sarebbe nessun motivo per parlare. Perché si dovrebbe parlare? O, per porla in termini semiotici, perché un termine dovrebbe rinviare a un altro, per costruirne poi un terzo e andare avanti così all’infinito? Non ci sarebbe se la volontà di potenza, o la verità pubblica, o il per noi, non intervenisse a dare un significato a tutto quanto il processo. Questo processo, di cui parla Hegel, che ha cambiato il corso della storia della filosofia, questo percorso, noto come dialettica hegeliana, trae il suo senso dal per noi; se non ci fosse il per noi non ci sarebbe niente di tutto ciò. Dice Hegel che questo per noi è la sostanza spirituale, cioè è ciò che lo spirito, la storia del pensiero degli umani, pone come sostanza o, se volete, come soggetto. *Esso deve essere ciò anche per se stesso, deve essere il sapere dello spirituale e il saper di sé come spirito, ossia deve essere a sé come oggetto e, nel medesimo tempo, deve essere immediatamente anche come oggetto tolto, riflesso in se stesso.* Qui notiamo qualcosa che echeggia Severino. Dice questo essere in sé e per sé deve essere ciò anche per se stesso. Deve essere il sapere spirituale, cioè deve essere il sapere di questo spirito del pensiero, di questo pensare, in generale. Deve essere il sapere di sé come spirito, come autocoscienza, ossia deve essere a sé come oggetto, nel senso che ha preso qualcosa al di fuori e l’ha portato in sé come oggetto*. E, nel medesimo tempo, deve essere immediatamente anche come oggetto tolto, riflesso in se stesso:* nel momento in cui io lo porto di nuovo nell’in sé, questo oggetto lo tolgo perché non è più un oggetto estraneo, diventa il per sé, diventa autocoscienza, la mia autocoscienza della cosa. dicevo prima che echeggia vagamente Severino: devo porlo come oggetto e poi toglierlo. Qui però il toglierlo è un’operazione diversa da quella che fa Severino, non è che lo tolgo perché sennò resta autocontraddittorio, lo tolgo perché lo ripongo nell’in sé, è in questo senso che lo tolgo, e quindi non più un oggetto estraneo. Questa realtà, che è considerata come qualcosa di estraneo, il non-Io diceva Fichte, viene accolta nell’in sé e diventa quel per sé che è l’autocoscienza: io sono cosciente di ciò che mi accade, sono cosciente del mio sapere, del mio pensiero, non solo di ciò che mi accade ma soprattutto del mio pensiero rispetto a ciò che mi accade. Diventa la consapevolezza rispetto alla cosa stessa, perché per Hegel questo oggetto è il negativo assoluto, è l’assolutamente altro, che diventa qualcosa nel momento in cui ritorna sull’in sé che lo ha colto come assolutamente altro. È l’in sé che lo pone come assolutamente altro, ma, ponendolo come assolutamente altro da sé, si avvia, è il cominciamento di quel movimento che riporta poi questo oggetto all’in sé e, a questo punto, ne è consapevole. È in questo modo che per Hegel funziona il sapere, la coscienza. È in questo modo che una parola acquisisce significato: acquisisce significato nel momento in cui è in relazione con un’altra parola, con qualcosa che è assolutamente altro da sé. Da quella posizione di assolutamente altro da sé torna sulla parola e dice che significa quella determinata cosa lì. *Questo oggetto è per sé soltanto per noi, in quanto mediante lui stesso vien generato il suo spirituale contenuto;…* Siamo noi che gli diamo il contenuto, il suo spirituale contenuto, il contenuto di pensiero. *…ma in quanto l’oggetto medesimo è per sé anche per se stesso, ecco che questa autogenerazione, il puro concetto, è a lui parimente l’elemento oggettivo, dove esso ha il suo essere determinato; per tal modo nel suo essere determinato esso è per se stesso oggetto in sé riflesso.* Che è ciò che abbiamo sempre detto: l’oggetto medesimo è per sé, è anche per se stesso, non soltanto per noi. Cosa vuol dire che è anche per se stesso? Ve la spiego così, in modo molto semplice. Dicendo una parola, quella parola è non solo per noi ma anche per sé, è determinata per se stessa, è quella che è. Ma teniamo sempre conto che c’è un per noi, è all’interno di un per noi che è determinata, ma questa determinazione è per sé e, quindi, a questo punto abbiamo la parola, che è quella che è, come condizione che sia per noi. La condizione perché possa essere quello che è, è che sia per noi, in questo movimento continuo, che noi indicavamo tempo fa come l’assoluta determinazione di una parola che deve essere quella che è per poter essere utilizzata. Il suo muoversi continuamente, il suo estroflettersi continuamente, è per potere essere quello che è; si estroflette per essere quello che è, perché senza questa estroflessione la parola non avrebbe significato. È soltanto in questa relazione con un’altra parola, che è altro da sé, che può tornare su di sé e, quindi, essere quella che è, determinata. Stiamo praticamente leggendo tutta la Prefazione, che è una summa di tutto il pensiero hegeliano, non solo della Fenomenologia dello spirito, per cui merita una particolare attenzione. Lui continua a chiedersi: come faccio ad avere esperienza della mia coscienza? E, allora, ci dice: se c’è solo il cominciamento non faccio esperienza della mia coscienza, non c’è ancora la coscienza, c’è solo l’in sé, l’implicito, ma non è ancora posto come tale. Perché diventi esplicito occorre che diventi per sé; soltanto in questo ritorno io ho coscienza di questa cosa e, quindi, faccio esperienza della conoscenza. *Lo spirito che si sa così sviluppato,…* Cioè, il pensiero che incomincia a questo punto a sapere come funziona. *…è la scienza.* Quindi, la scienza non è altro che un sapere che è consapevole, non soltanto di sé, ma anche del come è diventato consapevole di sé, cioè di come è diventato autocoscienza. *Questa ne è la realtà effettuale, ed è quel regno che esso si costruisce nel suo proprio elemento.* Queste sono parole impegnative. Dice che la scienza è la realtà effettuale, la realtà che si effettua, quella con cui abbiamo a che fare. Dice *è quel regno che esso si costruisce nel suo proprio elemento.* Ecco, qui si intende bene la questione del soggetto, di colui che agisce, l’agente che si costruisce da sé la realtà nel suo proprio elemento. Occorre tenere conto che Hegel parla sempre di realtà… Ci sono due modi in tedesco per dire la realtà: *Wirklichkeit* e *Realität*. La *Realität* è la realtà materiale, cioè il particolare colore di questo tavolo, per esempio; la *Wirklichkeit* comporta un agire, un fare qualche cosa, e, quindi, quando parla di realtà ne parla sempre in questa accezione di *Wirklichkeit*, quella che Freud chiamava la realtà psichica. *Il puro autoriconoscersi entro l’assoluto esser-altro,…* Cioè: io mi riconosco dentro l’assoluto esser-altro. Mi pongo come positivo all’interno dell’assoluta negatività. È questo che mi dà la possibilità di essere quello che sono. *…questo etere come tale, è il fondamento, il terreno della scienza, o il sapere nella sua universalità generale.* Rileggo: *Il puro autoriconoscersi entro l’assoluto esser-altro,* è lì che mi posso riconoscere, entro l’assoluto esser-altro. Se non c’è questo assoluto esser-altro, io non mi riconosco – riconoscersi come autocoscienza. Vale a dire, se una parola non rinvia a un’altra, questa parola non significa niente, è puro cominciamento astratto, ma in quanto puro cominciamento astratto è nulla. Questo lo diceva anche Severino: il primo momento è nulla di per sé. Tra l’altro Severino ha preso molto da Hegel, come molti riconoscono. *Il cominciamento della filosofia presuppone o esige che la coscienza si trovi in questo elemento.* Cioè, nell’assoluto esser-altro. *Ma questo elemento riceve anch’esso la sua perfezione e la sua trasparenza soltanto mediante il movimento del suo divenire.* Anche questo movimento è preso nel movimento generale. *Esso è la spiritualità pura, come l’Universale che ha il modo della semplice immediatezza;…* Spiritualità pura è il pensiero puro. Dice *l’Universale che ha il modo della semplice immediatezza*: sarebbe il cominciamento. *…tale semplicità, quando ha esistenza come tale, è il terreno, il pensiero che è soltanto nello spirito. Poiché questo elemento, questa immediatezza dello spirito è la sostanza in generale dello spirito, essa immediatezza è anche l’essenza trasfigurata, la riflessione che, a sua volta, è semplice; è l’immediatezza come tale per sé, è l’essere che è riflessione in se stesso.* È sì immediatezza ma è un’immediatezza che ha già compiuto il percorso, sennò non sarebbe neanche immediatezza. *Da parte sua la scienza chiede che l’autocoscienza si sia elevata a tale etere, perché questa possa vivere in lei e con lei, e per vivere. Viceversa l’individuo ha il diritto di pretendere che la scienza gli fornisca almeno la scala che conduce a quella superiore posizione, indicandogliela in lui stesso.* La scienza, cioè un pensiero che pensa se stesso e alle proprie condizioni… potremmo dire così: è un pensiero che pensa alle proprie condizioni di pensiero. Dice che l’individuo ha la pretesa legittima che la scienza gli mostri almeno la scala, cioè, il percorso che deve compiere. Questo è ciò che, peraltro, fa Hegel in tutta la *Fenomenologia dello spirito*: sapere qual è il percorso per arrivare a ciò che lui chiama Sapere Assoluto. A pag. 21, punto 27. *Un tal divenire della scienza in generale o del sapere, è appunto ciò che questa fenomenologia dello spirito presenta. Il sapere, come esso è da prima, o lo spirito immediato, è ciò ch’è privo di spirito, la coscienza sensibile.* La coscienza sensibile è l’in sé. *Per giungere al sapere propriamente detto, o per produrre quell’elemento della scienza che per la scienza medesima è anche il suo puro concetto, il sapere deve affaticarsi in un lungo itinerario. Tale divenire, come esso si porrà nel suo contenuto e nelle forme che in lui sorgono, non sarà ciò che a tutta prima si immagina sotto il titolo di avviamento della coscienza prescientifica alla scienza; - e ben altro ancora da quell’entusiasmo che, come un colpo di pistola, comincia immediatamente dal sapere assoluto, e che si è tratto d’impiccio dinanzi a posizioni differenti, dichiarando di non volerne sapere.* Ci sta dicendo che il percorso che lui propone è un percorso impegnativo.

22 maggio 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

C’è qualche cosa che sta dicendo Hegel che mi ha fatto riflettere. Riguarda la questione dell’intero, del concreto. Dicevamo che, in effetti, è il linguaggio l’intero, il concreto. Però, abbiamo anche detto che il linguaggio è autocontraddittorio, mentre se poniamo il linguaggio come l’intero lo poniamo come incontraddittorio. E, allora, è contraddittorio o incontraddittorio? Possiamo porre la questione in questo modo: dicendo che il linguaggio è autocontraddittorio, affermiamo questo in seguito a una certa operazione, che Severino ci direbbe, di astrazione, e cioè abbiamo astratto un primo elemento, ciò che dico, e poi ciò a cui ciò che dico si riferisce. Abbiamo considerato questi due elementi in quanto separati e a questa condizione, direbbe giustamente Severino, si produce un’autocontraddizione. In effetti, la si rileva immediatamente perché ciò che sto dicendo, per potere dirsi, deve dirsi in un altro modo, cioè ha bisogno di altro per dirsi. Però se dovessimo invece considerare questi due elementi non in quanto separati, astrattamente, ma come il concreto, come ci suggerisce di fare Hegel, allora in questo caso non sono più due elementi astratti ma sono due momenti dello stesso. Questo comporta che il linguaggio a questo punto si pone come incontraddittorio in quanto contiene il negativo ma come condizione del positivo – questo è Hegel. Quindi, il linguaggio, concretamente inteso, è incontraddittorio; astrattamente inteso è autocontraddittorio. È così risolta la questione. Però, che cosa vuol dire che il linguaggio è incontraddittorio? Vuol dire che nel momento in cui pone qualcosa, questo qualcosa è posto. È questo che fa del linguaggio quella cosa incredibile che più o meno conosciamo: una volta che il linguaggio pone qualche cosa, questo qualche cosa è posto, c’è, ed è l’unica cosa che fa essere le cose, che le fa esserci, perché le pone; e può porle perché non è autocontraddittorio, perché se fosse autocontraddittorio allora non porrebbe ciò che dice di porre, cioè, direbbe di porre qualche cosa ma poi, di fatto, non è quello che sta ponendo. E questo per il linguaggio sarebbe un problema perché non potrebbe porre, non potrebbe letteralmente fare esser le cose, per cui le cose non ci sarebbero. Potremmo dire che se le cose, in generale, ci sono è perché il linguaggio è incontraddittorio. sapete che il termine cosa risponde alla massima generalizzazione pensabile; non è pensabile un elemento che sia al di sopra della cosa, perché anche questo sarebbe una cosa; è proprio il termine che risponde alla massima universalizzazione pensabile. L’incontraddittorietà, e qui torniamo a Severino, non è soltanto un qualche cosa che si aggiunge, che rende più interessante la cosa; no, è che è solo se è incontraddittorio il linguaggio pone effettivamente le cose, cioè le fa essere, perché se rimanesse autocontraddittorio allora le farebbe essere ma anche non essere simultaneamente, cioè non sarebbero. Il problema, come sappiamo da Heidegger, è che a questo punto non sarebbero utilizzabili, perché è quella cosa ma anche non lo è, e, quindi, come la uso? Come quella cosa o come ciò che non è quella cosa? Ecco perché è importante che il linguaggio si mostri come l’incontraddittorio, preso concretamente; preso astrattamente, invece, sappiamo che è autocontraddittorio, perché i due momenti, tesi e antitesi, rimangono separati e, separatamente intesi, è chiaro che ognuno dei due si oppone all’altro, non c’è la sintesi ma rimane un’opposizione dove l’uno esclude l’altro. È la sintesi che li mette in relazione, che li volge in concreto, proprio come diceva Severino rispetto a “questa lampada che è sul tavolo”: perché sia “questa lampada che è su tavolo” occorre che questi termini, lampada, tavolo, ecc., non siano astratti, cioè, isolati, separati, perché se sono separati allora questa lampada, considerata astrattamente, non è più “questa lampada che è sul tavolo”, e, quindi, non potrei affermare ciò che affermo, cioè “questa lampada che è sul tavolo”. È un altro modo per dire che l’incontraddittorietà del linguaggio è una condizione del suo funzionamento. Era solo una cosa che mi era venuta in mente, magari era venuta in mente anche a voi. Siamo a pag. 23, punto 29. *La scienza…* Ricordo che il titolo che aveva dato Hegel era *La scienza come esperienza della coscienza*, il modo in cui si fa esperienza della coscienza, è questa la scienza per Hegel. *La scienza, come presenta questo movimento formativo nel dettaglio del suo processo e nella sua necessità, così presenta nella figurazione a lui propria ciò che è già disceso a momento e proprietà dello spirito.* La scienza, ci ha detto, deve compiere una serie di analisi per potere procedere, deve determinare; potremmo dire che deve muovere dall’astratto; per potere considerare qualche cosa deve necessariamente considerarlo come astratto. *Meta è la chiara penetrazione dello spirito in ciò che è il sapere.* Cioè: intendere bene come funziona il sapere rispetto al pensare, come vengo a sapere le cose, che cosa mi consente di sapere. *L’insofferenza pretende l’impossibile, vale a dire il raggiungimento della meta senza i mezzi.* Senza, cioè, questa analisi continua. *Da un lato bisogna sopportare la lunghezza di quest’itinerario, ché ciascun momento è necessario;…* Ciascun momento di questo procedere dialettico è necessario al passo successivo. È un po' come diceva Heidegger quando parlava del mondo, di cui sono fatto: tutto ciò che è intervenuto è stato necessario perché io sia oggi quello che sono; non c’è niente da scartare, tutto ciò che è accaduto ha concorso a farmi essere quello che sono. *…- dall’altro lato occorre soffermarsi presso ciascun momento, giacché ciascuno di per sé è un’itera figura individuale;…* Ciascun momento di questo movimento dialettico è di per sé qualcosa di individuale. *…così ciascun momento viene considerato assoluto, proprio perché la sua determinatezza vien riguardata come un intiero o come un concreto, o come l’intiero nella peculiarità di questa determinazione.* Considerare, dunque, ciascuno di questi momenti, di queste figure, del progressivo muoversi del pensiero come un intero perché, da una parte, ciascuno di questi momenti – qui viene in soccorso Peirce per intendere bene la cosa quando parla di Primità, Secondità, Terzietà – ciascuno di questi momenti è assoluto e determinato, non si fonde con gli altri, cioè, non scompare negli altri ma rimane assolutamente determinato; dall’altra parte, rimane assolutamente in relazione con gli altri; quindi, è assolutamente determinato e assolutamente in relazione. Sottolineare il fatto che rimanga determinato, che rimanga, per usare i termini di Hegel, una figura, significa che non scompare nell’altro, non dilegua nell’altro, ma rimane quello che è, sempre in relazione, tuttavia, con gli altri due a formare il circolo ermeneutico. *Poiché non solo la sostanza dell’individuo, ma addirittura lo Spirito del mondo ha avuta la pazienza di percorrere queste forme in tutta l’estensione del tempo e di prender su di sé l’immane fatica della storia universale per riplasmare quindi in ciascuna forma, per quanto questa lo comportasse, il totale contenuto di se stesso;…* Questa pazienza, che ha avuto il progredire dello Spirito umano nel corso dei millenni, è quello che ha portato a ciò che siamo oggi. *…e poiché lo Spirito del mondo non avrebbe potuto attingere la coscienza di sé con minore fatica, è evidente che, secondo la cosa stessa, l’individuo non potrà arrivare a comprendere la sua sostanza attraverso un cammino più breve;…* Lo stesso cammino che ha fatto l’umanità per essere ciò che è oggi… anche per l’individuo è la stessa cosa, deve cioè mantenere tutti i momenti che lo hanno condotto necessariamente a essere quello che è adesso. *…tuttavia ha dinanzi a sé una fatica più lieve, perché tutto ciò in sé già consummatum est:…* Tutto ciò che è accaduto ormai è saputo; tutto ciò che ha condotto a oggi, il nostro passato, è noto, per cui questo ci allevia la fatica del percorso, in quanto una buona parte di questo percorso è conosciuta, sappiamo che cosa è successo prima di noi e che cosa è accaduto tale per cui oggi siamo nella condizione in cui ci troviamo. Per esempio, due guerre mondiali hanno condotto a una situazione che è quella che viviamo oggi. *Essendo il contenuto di già un pensato, esso è proprietà della sostanza;…* È diventato sostanza, cioè, qualcosa di concreto, il nostro passato. *…non più l’esserci deve venir volto nella forma dell’esser-in-sé; anzi, è ciò ch’è in sé che deve venir volto nella forma dell’esser-per-sé; - ciò ch’è in sé, non più meramente originario né calato nell’esserci, ma piuttosto ridotto già a memoria.* Dice *non più l’esserci deve venir volto nella forma dell’esser-in-sé*: questo percorso è già stato fatto, è già passato all’esser-per-sé e tornato all’in sé, è già coscienza, noi abbiamo coscienza del nostro passato. *Nella posizione in cui noi qui cogliamo quel movimento, rispetto all’intiero si risparmia il togliere dell’esserci;…* Nel momento in cui cogliamo questo movimento dialettico e lo conosciamo, ci si risparmia la necessità di togliere l’esserci, cioè, di togliere l’immediato, perché sappiamo già che l’immediato è stato questo e quest’altro *…ma quello che pur tuttavia rimane e che richiede più alta trasformazione è la rappresentazione e la nozione delle forme.* La rappresentazione e la nozione delle forme non sono altro che concetti. *L’esserci, ripreso indietro nella sostanza, con questa prima negazione soltanto immediatamente è trasferito nell’elemento del Sé;…* L‘esserci, cioè l’immediatezza, una volta che è noto tutto ciò che è accaduto, è diventato qualcosa che è in sé, che è quella che è, cioè è saputa, ne abbiamo coscienza. *…questa proprietà a lui acquisita ha, dunque, ancora carattere di immediatezza priva di concetto, d’immota indifferenza, non altrimenti che l’esserci, il quale è per tal modo passato soltanto nella rappresentazione.* Le cose accadute hanno ancora questa immediatezza, cioè sono quelle che sono; diventano importanti per noi nel momento in cui ne prendiamo coscienza, perché anche le cose accadute possono rimanere in sé, implicite. Ma quello che ci sta dicendo è che è sempre necessario questo continuo lavoro dialettico per fare in modo che la coscienza possa giungere a essere consapevole di sé. *Con ciò l’esserci è in pari tempo un alcunché di noto, qualcosa con cui lo spirito esistente ha chiuso la partita…* L’esserci, l’immediatezza, è diventato noto, il passato è noto. *…e in cui quindi non ha più né attività né interesse. Se l’attività che sta chiudendo la partita con l’esserci è essa stessa solo il movimento dello spirito particolare che non arriva a concepirsi, viceversa il sapere è rivolto contro la rappresentazione così costituitasi e contro siffatto esser-noto; il sapere è l’operare del Sé universale ed è l’interesse del pensare.* Il noto sarebbe la chiacchiera: ciò che è noto a tutti, che tutti sanno, ma che nessuno interroga. Questo, dice Hegel, non è il sapere, anzi, questo è ciò contro cui tutta la *Fenomenologia dello spirito* si batte, contro questo esser noto e, quindi, non più interrogato. *Il noto in genere, appunto perché noto, non è conosciuto. Quando nel conoscere si presuppone alcunché come noto e lo si tollera come tale, si finisce con l’illudere volgarmente sé e gli altri; allora il sapere, senza nemmeno avvertire come ciò avvenga, non fa un passo avanti nonostante il grande e incomposto discorrere che esso fa. Senza ponderazione, il soggetto e l’oggetto ecc., Dio, la natura, l’intelletto, la sensibilità ecc., vengono posti a fondamento come noti e come qualcosa che ha valore sicuro, e costituiscono dei punti fissi per l’andata e il ritorno; il movimento corre su e giù tra questi punti che restano immoti e ne sfiora soltanto la superficie.* Queste cose note sono quelle cose non sono più poste nel movimento di tesi e antitesi; non c’è la possibilità di cogliere il movimento che c’è fra un elemento, il suo estroflettersi verso l’esterno e il suo ritornare verso l’interno. Ci sta dicendo che queste cose note sono come dei punti messi lì, immobili, che non dicono più niente e che, soprattutto, non consentono un sapere. *Così l’apprendere e l’esaminare consiste soltanto nel vedere se ognuno trovi anche nella sua rappresentazione quello che costoro hanno detto: se proprio gli sembri così, e se così gli sia noto o meno. L’analisi di una rappresentazione come di solito era condotta, non consisteva in altro che nel togliere la forma del suo esser-nota.* Io prendo la forma di qualcosa che è noto - forma nel senso di concetto -, lo tolgo e lo tengo lì, immobile. *Scomporre una rappresentazione nei suoi elementi originari è un ritornare ai suoi momenti, i quali per lo meno non hanno la forma della rappresentazione trovata, ma costituiscono l’immediata proprietà del Sé.* È questo che occorre reperire: scomporre il noto, il conosciuto, la chiacchiera, interrogarla, metterla alla prova, e quindi cogliere quei momenti che hanno costituito il movimento dialettico che hanno condotto al Sé, a quello che è. *Una tale analisi giunge bensì solo a pensieri che, anch’essi, sono determinazioni note, salde e ferme. Ma questo separato, questo stesso ineffettuale, è un momento essenziale;…* Cioè: quando io analizzo le cose le astraggo necessariamente. Dice: *Una tale analisi giunge bensì solo a pensieri che, anch’essi, sono determinazioni note, salde e ferme*, perché è da lì che si parte. Se una determinazione nota non è salda e ferma non posso partire, non posso muovermi. *Ma questo separato, questo stesso ineffettuale*: non è qualcosa che si effettua, è qualcosa che io ho astratto. *…è un momento essenziale; infatti, sol perché il concreto si separa e si fa ineffettuale, esso è ciò che muove sé.* Perché ci sia questo movimento, questa dialettica, ha la necessità di considerare le cose come se fossero separate, come se fossero astratte rispetto al concreto. Solo facendo così qualcosa si può muovere, soltanto attraverso questa astrazione. *L’attività del separare è la forza e il lavoro dell’intelletto, della potenza più mirabile e più grande, o meglio della potenza assoluta.* Questa attività del separare è tutto ciò di cui è fatta la *Fenomenologia dello spirito*: separare, considerare; ma per fare questo deve astrarre, deve togliere dal concreto. *Il circolo che riposa in sé chiuso e che tiene, come sostanza, i suoi momenti, è la relazione immediata, che non suscita, quindi, meraviglia alcuna.* Dire che il circolo evoca il circolo ermeneutico sarebbe hegelianamente il per noi: noi sappiamo che il circolo di cui sta parlando è il circolo ermeneutico, lui non lo poteva sapere, perché l’ermeneutica non era ancora così apprezzata; esisteva sì, si conosceva il testo di Aristotele, il Περὶ Ἑρμηνείας, ma non c’era l’ermeneutica così come è pensata oggi. Dice *Il circolo che riposa in sé chiuso e che tiene, come sostanza, i suoi momenti, è la relazione immediata*. Questo circolo conchiuso non è altro che la relazione immediata che c’è tra i vari momenti, ed è questa relazione immediata che li tiene insieme. *Ma che l’accidentale ut sic* (così com’è), *separato dal proprio ambito, che ciò che è legato nonché reale solo nella sua connessione con altro…* Io posso sì astrarre così com’è, però lo tiro fuori dal suo ambito, lo astraggo da ciò che lo rende reale, e ciò che lo rende reale è la connessione, la relazione, diceva prima, con altri momenti. *…guadagni una propria esistenza determinata e una sua distinta libertà, tutto ciò è l’immane potenza del negativo;…* Cioè: io pongo qualche cosa ma, per potere porre questa cosa, devo porre anche il suo negativo. Se non pongo anche il suo negativo a fianco, io non sto ponendo nulla. Questo in Severino è molto evidente. Pongo questa cosa ma, dice, *separato dal proprio ambito*, ma il proprio ambito qual è? Il proprio ambito è fatto anche del negativo; se io l’astraggo dal negativo, non è più niente. Quando parla di immane potenza del negativo ci sta dicendo che il negativo, vale a dire ciò che sto ponendo non è, è la condizione per potere porre ciò che sto ponendo in quanto ciò che è. *…esso è l’energia del pensare, del puro Io.* È il negativo che mette in moto il movimento. Per usare termini semiotici, è la relazione con il significato… Considerate la A è B di Peirce: il negativo è la B, è ciò che la A non è, ma se non ci fosse la B non ci sarebbe neanche la A. *La morte, se così vogliamo chiamare questa irrealtà, è la più terribile cosa; e tener fermo il mortuum, questo è ciò a cui si richiede a massima forza. Mortuum* è la metafora del negativo. *La bellezza senza forza odia l’intelletto, perché questo le attribuisce dei compiti ch’essa non è in grado d’assolvere.* La bellezza senza forza, dice: la forza che gli dà il negativo. *Ma non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito. Esso guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell’assoluta devastazione.* Cioè, nel negativo. Nell’assoluta devastazione: io dico una cosa, questa cosa è quella che è, ma per dire che è quella che è devo dire ciò che quella cosa non è; ecco l’assoluta devastazione, che è la vita dello spirito, è la vita stessa. *Esso è questa potenza, ma non alla maniera stessa del positivo che non si dà cura del negativo: come quando di alcunché noi diciamo che non è niente o che è falso, per passare molto sbrigativamente a qualche cos’altro; anzi lo spirito è questa forza sol perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui.* Che è un po' quello che abbiamo fatto in questi anni. Dicendo che per dire una devo dire ciò che quella cosa non è, è come se, usando le parole di Hegel, avessimo guardato in faccia il negativo, la sua devastazione, ma questa è la condizione per pensare. *Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell’essere.* Il negativo sarebbe il nulla, ma io lo faccio diventare essere, lo faccio diventare qualcosa di fondamentale, lo faccio diventare la condizione perché ciò che dico abbia un significato. *Essa è quel medesimo che sopra fu detto il Soggetto, il quale, mentre nel proprio elemento dà esistenza alla determinatezza, supera l’immediatezza astratta, e cioè, in genere, solo essente, ed è quindi la verace sostanza, l’essere e l’immediatezza che non ha la mediazione fuori di lei, ma è questa stessa.* Questa magica forza, dice, è soggetto, cioè, è l’agire, il fare. Questo agire è l’agire del negativo sul positivo e del positivo sul negativo. Dice *nel proprio elemento dà esistenza alla determinatezza, supera l’immediatezza astratta*: l’immediatezza astratta è l’immediato, quello che io immagino separato dal concreto, è la lampada che io immagino separata da “questa lampada che è sul tavolo”. *E cioè, in genere, solo essente:* non è solo essente “questa lampada che è sul tavolo”, perché è il concreto, non è qualcosa che si dà immediatamente e basta. *Il genere di studio proprio dell’antichità si differenzia da quello dei tempi moderni, perché era propriamente il processo di formazione della coscienza naturale.* Lo studio della natura vede le cose così come appaiono, *ut* *sic*, così come sono, astraendole, immaginandole completamente astratte da un concreto. *Allora, l’individuo, esercitandosi dettagliatamente in ciascuna parte della sua esistenza e filosofando su ogni accadimento, si educò a una universalità intimamente concretata. Nei tempi moderni egli trova invece bella e preparata la forma astratta; lo sforzo per giungere ad afferrarla e a farla sua è oggi più un’esteriorizzazione dell’interno, improvvisa e priva di mediazione, è più una monca produzione dell’universale, che non un procedere di questo dalla concreta e molteplice varietà dell’essere determinato.* Si riferisce alla scienza, che ha fatto questo percorso: all’inizio ha tratto l’astratto dal concreto però mantenendolo come qualcosa di concreto; oggi, dice, non c’è più questo concreto, è rimasto solo l’astratto e la scienza ha a che fare solo con questa cosa. *Ora, quindi, il compito non consiste tanto nel purificare l’individuo dal modo dell’immediata sensibilità per renderlo una sostanza pensata e pensante, quanto piuttosto nell’opposto: nell’attuare, cioè, l’universale e nell’infondergli spirito, togliendo i pensieri determinati e solidificati.* Il compito non è tanto il purificare l’individuo dall’immediatezza, quanto nell’attuare l’universale, nell’infondergli lo spirito. Attuare l’universale, cioè, pensare ciò che accade come qualche cosa che deve giungere all’universale. Soltanto l’universale ha la forma della necessità, cioè, è così perché deve essere così. Andiamo oltre. Le essenze pure sono quelle che riguardano il puro pensare, cioè, l’immediatezza interiore. *Questo movimento delle essenze pure costituisce in generale la natura della scientificità. Tale movimento, considerato come il nesso del contenuto che gli è proprio, è la necessità e il dispiegamento del contenuto stesso a totalità organica.* È questo movimento che comporta la totalità organica, cioè dell’organismo. Hegel parla dell’organismo proprio nell’accezione biologica, come qualcosa che non è la somma delle parti, ma un’altra cosa, è un complesso di cose molto più complesso della somma delle sue parti. *Il cammino pel quale vien raggiunto il concetto del sapere diviene anch’esso, per via di quel movimento, un divenire necessario e perfetto; cosicché quella preparazione cessa di essere un filosofare accidentale che si appoggia a questi o a quegli oggetti, a queste o a quelle relazioni, a questi o a quei pensieri della coscienza imperfetta, come l’accidentalità lo consente, e che cerca di fondare il vero con ragionamenti che sbandano di qua e di là, con conclusioni e deduzioni da pensieri determinati; anzi questo cammino mediante quel movimento del concetto abbraccerà, nella sua necessità, l’intero mondo della coscienza.* Cioè, questo cammino deve abbracciare ogni momento del suo processo. *Una tale presentazione esaurisce quindi la prima parte della scienza, poiché l’essere determinato dello spirito come prima esistenza non è altro che l’immediato o il cominciamento…* Quindi, la prima parte della scienza è il cominciamento, l’immediato, è il porre qualche cosa. *…ma il cominciamento non è ancora il suo ritorno in sé.* È solo il cominciamento. L*’elemento dell’esistenza immediata è quindi la determinatezza, per la quale questa parte della scienza si distingue dalle altre. L’accenno a questa differenza conduce a discutere alcuni pensieri irrigiditi che sogliono farsi avanti proprio a questo punto.* Questo è il cominciamento, il porre qualche cosa, è il momento fondamentale, perché se non c’è il cominciamento non c’è neanche tutto il resto. Però, e sta la qui la questione in Hegel, è vero che se non c’è il cominciamento non c’è neanche il resto, ma se non c’è il per sé che ritorna sull’in sé non c’è neppure l’in sé. È la stessa cosa che diceva Peirce: questo movimento, questa relazione tra la A e la B fa essere sia la A che la B, perché la A è il cominciamento - che di per sé è nulla, è soltanto un porre qualche cosa ma non è neanche un porre qualche cosa, perché questo qualche cosa è qualche cosa perché c’è un rinvio. Quindi, ci si ritrova in questa situazione bizzarra per cui, per iniziare, devo porre qualche cosa che, di fatto, non pongo, che non pongo finché non c’è un ritorno. Vale a dire, il cominciamento è già da sempre cominciato. È impossibile stabilire il punto del cominciamento, così come per Peirce è impossibile stabilire il primo segno: non esiste il primo segno, ciascun segno è segno perché segno per un altro segno, necessariamente. Questo punto è importante nel pensiero di Hegel. Il problema che sta ponendo qui è quello del linguaggio, se proprio vogliamo dirla tutta. Come comincia il linguaggio? Qual è il primo suono che possiamo considerare come parola? Soltanto dopo potremo dire che quella è una parola, ma sul momento, mentre si pone, non è ancora niente, non è niente finché non trova un rinvio per cui allora c’è un significato che tornando al punto di partenza dà la sua portata di punto di partenza. È il problema stesso del linguaggio, del suo cominciamento: come comincia? Quando? In che modo? Hegel la svolge così: qualche cosa si avvia, ma noi diciamo che qualche cosa si avvia solo dopo. È per questo che molti, tra cui lo stesso Heidegger, dicono che si è da sempre nel linguaggio, non c’è un momento in cui si entra nel linguaggio, si è lì già da sempre: il cominciamento è qualcosa che è tale soltanto alla fine, perché questo cominciamento ha come fine il tornare su di sé e, quindi, porsi come cominciamento. È un po' complesso ma è così che lo sta ponendo Hegel. D’altra parte, non c’è modo di stabilire dove comincia il linguaggio. E così anche per il cominciamento: per stabilire dov’è il cominciamento dovrei essere già fuori dal cominciamento, anche solo per pensarlo. Come posso porre il cominciamento così *tout court*, senza nessun riferimento, senza alcun referente? Come so che è un cominciamento? Non lo posso sapere in nessun modo. Per questo dicevo che posso saperlo soltanto in un ritorno. Sembra paradossale, eppure lo stesso Peirce pone la questione esattamente in questi termini: non c’è il primo segno, non esiste. E, allora, da dove si comincia? Quando si pensa di cominciare, in realtà si è già cominciato, si è già oltre; per pensare il cominciamento io devo essere già oltre il cominciamento.

29 maggio 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel.

Siamo a pag. 28, Capitolo III. *L’immediato sapere determinato dello spirito, la coscienza…* La coscienza come l’immediato essere determinato dello spirito. Io ho coscienza quando qualche cosa mi si determina. *…ha i due momenti del sapere e dell’oggettività negativa del sapere.* Che è un altro modo per dire che c’è il sapere e il sapere che si rivolge all’oggettività negativa, cioè al suo negativo, a ciò che non è, per tornare al sapere. *Mentre in questo elemento si sviluppa lo spirito ed ostende i suoi momenti, ecco che a loro sopravviene quella opposizione, ed essi compaiono tutti quanti come figure della coscienza. La scienza di questo itinerario è scienza dell’esperienza che la coscienza fa…* La scienza dell’esperienza è questo movimento che va dal sapere all’oggettività e che dall’oggettività ritorna in sé. *…la sostanza, insieme col suo movimento, vien considerata oggetto della coscienza.* La sostanza non è una cosa, ci sta dicendo, ma è l’oggetto della coscienza. È un primo modo per intendere una questione importante in Hegel. Non che Hegel negasse la realtà delle cose, ma sicuramente ha avvertito che quella cosa, che chiamiamo realtà, di fatto appartiene alla coscienza, non c’è una realtà fuori dalla coscienza. *Essa non sa né comprende se non ciò che è nella sua esperienza; infatti ciò che è nell’esperienza è solo la sua sostanza spirituale, e invero come oggetto del suo Sé. Ma lo spirito diviene oggetto, poiché è questo movimento: divenire a sé un altro, ossia oggetto del suo Sé, e togliere questo esser-altro.* Per riprendere i suoi termini, questo in sé estroflettendosi si fa oggetto, oggetto a se stesso, quindi, altro da sé. È come se in questo movimento l’in sé diventasse l’oggetto di se stesso. *Ed esperienza vien detto appunto quel movimento dove l’immediato, il non sperimentato, cioè l’astratto, 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.* L’immediato, da sé, non è nulla se non c’è questo movimento, se non torna a se stesso, se non torna a se stesso come concetto, quindi, come esperienza. Infatti, il suo titolo è *La scienza della esperienza della coscienza*: per avere esperienza di qualche cosa occorre che io concettualizzi qualche cosa. Per concettualizzare occorre che questo immediato sia un qualche cosa, ma perché possa essere un qualche cosa deve uscire da sé e tornare su di sé in quanto concetto. *L’ineguaglianza che nella coscienza ha luogo tra l’Io e la sostanza che ne è l’oggetto…* Cioè, fra l’Io e quella sostanza, che sappiamo essere lo spirito. Quindi, c’è l’Io e poi l’oggetto rispetto all’Io, il non-Io. Si mantiene sempre, e non può mai non esserci per Hegel, questa disuguaglianza tra ciò che si pone e ciò che è il ciò che si pone in una sua riflessione. Riflessione che possiamo anche intendere nella sua accezione più comune, cioè come un ripensamento, un riflettere sulla cosa; non soltanto come il riflettersi di qualcosa su se stesso, ma anche il pensarci, vale a dire, concettualizzare, trasformare in concetto, trasformare, quindi, in esperienza. Questa ineguaglianza è la loro differenza fra l’Io e il suo oggetto, che non è altro che l’Io reso oggetto e che poi torna sull’Io, che sarebbe il negativo in generale. *Il negativo può venir riguardato come la manchevolezza di entrambi;…* Cioè: entrambi, sia l’Io che l’oggetto, sono di per sé manchevoli, è soltanto la relazione tra i due che li rende il concreto, un’unità. *…ma è la loro anima, o ciò che li muove entrambi; ragion per cui alcuni antichi ebbero a concepire il vuoto come motore, concependo sì il motore come il negativo, ma questo non ancora come il Sé.* Come invece l’ha concepito lui. Quindi, questo vuoto, questa assenza di unità fra i due elementi… perché, in effetti, questi due elementi - lui ha detto bene parlandone in termini di manchevolezza – mancano. Se uno dovesse prenderli, come si è fatto sino a Kant, come il vero e il falso, il vero qui e il falso di là, ecco, in questo senso sia l’uno che l’altro sono manchevoli. Questa relazione tra i due è la loro anima, è ciò che li rende vivi, è ciò che li rende quello che sono. *Ora, se da prima questo negativo appare come ineguaglianza dell’Io verso l’oggetto…* L’Io verso l’oggetto: quindi, si nega in quanto Io per farsi oggetto per poi ritornare su di sé. *…esso è pure l’ineguaglianza della sostanza verso se stessa.* L’ineguaglianza del pensiero che si estroflette e che torna come pensato. *Ciò che sembra prodursi fuori di lei, ed essere un’attività contro di lei, è il suo proprio operare, ed essa mostra di essere essenzialmente Soggetto.* Cioè: colui che agisce. Potremmo dire che è l’agire stesso del linguaggio, è il linguaggio che agisce in questo modo: dico qualche cosa, questo qualche cosa, per essere un qualche cosa, si estroflette sul suo significato; una volta che è giunto al suo significato ritorna e diventa quello che è, cioè, quello che intendevo dire. *Avendo la sostanza ciò mostrato compiutamente, lo spirito ha reso uguale alla propria essenza il proprio essere determinato;…* L’essenza dell’idea è un qualche cosa che non è ancora determinato, è un’idea vaga. Una volta che viene determinata, è come se, dice bene qua, *ha reso uguale alla propria essenza il proprio essere determinato*. Qui, in queste poche parole, dice tutto, perché l’idea, un qualche cosa di indeterminato, è quella che è solo se può essere determinata; una volta determinata, diventa davvero un’idea, quella idea. È sempre il movimento di cui stiamo parlando: un qualche cosa di indeterminato, un qualche cosa che dico, diventa quello che è soltanto se lo determino, se lo concettualizzo, se lo penso, cioè, se ritorna dall’in sé al per sé; soltanto in questo movimento diventa il Sé, diventa se stesso. *…lo spirito è allora termine oggettivo di se stesso, proprio come esso è; e l’astratto elemento dell’immediatezza e della separazione del sapere e della verità è sorpassato.* Lo spirito, l’idea, *è termine oggettivo di se stesso*, cioè fa di se stesso il proprio oggetto, in quanto l’idea non è più un’idea indeterminata ma diventa il pensiero dell’idea. L’*astratto elemento dell’immediatezza*: ciò che appare nell’immediato che ancora non è stato posto come un per sé. … *e della separazione del sapere e della verità è sorpassato*: comunemente prima di Hegel si è sempre pensato che l’elemento astratto immediato fosse un elemento separato – questa cosa è vera e la sua negazione è falsa. Quindi, questa separazione del sapere dalla verità, dice Hegel, è sorpassata, non c’è più questa separazione del sapere dalla verità, perché questa separazione comporta il mantenere questi elementi in quanto astratti – la verità è tenuta ben salda lontana dal falso – mentre sorpassare questa posizione è ciò che consente di cogliere il movimento, potremmo dire, del linguaggio mentre si fa, mentre si dice. Hegel ci sta spiegando, ovviamente a modo suo, che cosa succede mentre si parla, che cosa succede mentre qualche cosa si dice, ma perché possa essere un qualche cosa – perché se dico dico qualche cosa – deve estroflettersi e tornare su di sé in quanto qualche cosa. È la stessa cosa che poneva Peirce, la A è B: la A deve estroflettersi sulla B per essere A, sennò non è niente, è la B che dice che cos’è la A; ma questa B, se non ci fosse stata la A, non sarebbe mai esistita, così come la A non sarebbe mai esistita senza la B. Quindi, vedete come ciascuno rimane quello che è, la A rimane la A e la B rimane la B, non c’è mai la fusione tra i due; come dire, per usare le parole di Hegel, sono delle figure, e rimangono delle figure, ciascuna con la sua caratteristica – la A non scompare mai nella B - ma anche momenti della relazione, momenti che appartengono a un intero. *L’essere è assolutamente mediato…* Quando parla di mediazione parla della coscienza, è la coscienza che media. *…è sostanziale contenuto che altrettanto immediatamente è proprietà dell’Io; è, a sua volta, un Sé, ovverossia è il concetto.* Quindi, ci sta dicendo, l’essere è una proprietà dell’Io. L’essere non è più qualche cosa che è fuori dell’Io, ma l’essere *a sua volta un Sé, ovverossia è il concetto*. Vedete qui come si pone la questione dell’oggetto. L’oggetto non è qualche cosa che è fuori di me, non è propriamente il non-Io, nell’accezione fichtiana del termine, cioè un qualche cosa che è separato da me; no, l’oggetto non è altro che l’Io che si estroflette. Verrebbe da dire che si estroflette sull’oggetto ma, a questo punto, non è neanche corretto; è l’Io che estroflettendosi diventa oggetto e retroflettendosi fa dell’Io quello che è, cioè un Io cosciente. Senza questa estroflessione e retroflessione l’Io non avrebbe possibilità di coscienza, non avrebbe la possibilità di sapere. Infatti, tutta la Fenomenologia dello spirito non è altro che un modo per intendere come funziona il sapere, come accade che si sappia qualche cosa, e lui ce lo sta spiegando in questo modo. *Il loro movimento che in tale elemento si organizza in un intiero, è la logica o filosofia speculativa.* La filosofia speculativa non è altro che l’organizzarsi dei vari momenti nell’intero, quando cioè cessano di essere astratti e vengono colti come l’intero, come il movimento intero. Questo movimento intero, colto nella sua totalità, è quello che poi diventerà il Sapere Assoluto, quando cioè tutto è saputo. Il tutto saputo però non comporta la fine per Hegel, assolutamente no; è un punto ideale, certo, dove tutto è saputo, ma è il momento dell’avvio per un modo di pensare diverso. Certo, potremmo anche dire in termini linguistici, ponendo la questione in modo più semplice: questo sapere tutto non è altro che il concreto, cioè il linguaggio. Quindi, nel momento in cui il linguaggio si svolge, si articola, ci sono dei momenti che corrispondono a un sapere che ogni volta è particolare ma sempre debitore di un sapere totale. Il linguaggio è il concreto in quanto ogni volta che apro bocca il linguaggio è lì tutto, che io lo sappia oppure no, ma è lì tutto, perché se non fosse così io non potrei parlare. Ecco, quindi, che ogni volta questo sapere assoluto appare; per Hegel invece occorre attendere, così come per Severino. Anche per Gentile: ogni atto comporta un sapere assoluto, ogni atto giunge a un sapere assoluto, lo mette in atto, perché se non fosse così non ci sarebbe un atto e non ci sarebbe un altro atto dopo di lui. *Poiché dunque quel sistema dell’esperienza dello spirito ne comprende soltanto l’apparire…* L’esperienza dello spirito: ciò che lo spirito esperisce, è l’apparire di qualche cosa. *… il processo che conduce da esso alla scienza del vero che è nella forma del vero, sembra meramente negativo;…* Cioè: questo processo deve passare dal negativo, da ciò che quella cosa che io esperisco non è. *…e potrebbe darsi che si volesse evitare di avere a che fare con il negativo (inteso) come il falso, e si pretendesse di venir condotti senz’altro alla verità; a che impacciarsi del falso?* Perché dobbiamo star lì a perder tempo? Se è falso è falso. *Sopra si è fatto cenno di quel modo che vorrebbe cominciare subito con la scienza; a ciò si conviene ora rispondere più particolarmente, mostrando quale sia la natura del negativo (inteso) come il falso. Le rappresentazioni che si hanno circa questo punto costituiscono il principale impedimento a penetrare nella verità.* Sta dicendo che eliminare il falso è il più grande impedimento al conoscere la verità. *Ciò offrirà l’occasione di parlare della conoscenza matematica che il sapere afilosofico considera come l’ideale che la filosofia dovrebbe cercare di raggiungere, senza esservi per altro riuscita, nonostante ogni tentativo. Il vero e il falso appartengono a quei pensieri determinati che, privi di movimento…* Questo è importante per Hegel: il vero e il falso sono fissi, non c’è nessun movimento fra di loro. *…vorrebbero valere come particolari essenze delle quali l’una sta di qua, l’altra di là rigidamente isolate e senza reciproca comunanza. … C’è un falso, quanto poco c’è un cattivo.* Il falso in assoluto, così come il cattivo in assoluto. *Falso e cattivo non son mica perfidi come il diavolo, tant’è vero che, volendoli prendere per diavoli, di essi si verrebbe a fare dei soggetti particolari; mentre essi, in quanto falso e cattivo, sono soltanto degli universali pur avendo, l’uno rispetto all’altro, una propria natura. Il falso (ché solo di esso qui si vuol parlare) sarebbe l’altro, il negativo della sostanza, la quale, in quanto contenuto del sapere, è il vero.* Questo è il modo di pensare comune, ancora oggi, peraltro. *Ma la sostanza stessa è essenzialmente il negativo, vuoi come semplice distinguere, ossia come Sé e sapere in genere.* La sostanza, che non è altro che il contenuto dell’idea, è già essa stessa il negativo, perché per avere un contenuto questa idea deve spostarsi su un’altra cosa, e cioè sul suo contenuto, per esempio. Il Sé è già la negatività della sostanza; se la sostanza non fosse negativa a se stessa non ci sarebbe stato il movimento verso un’altra cosa. Se il vero e il falso sono fissi, immobili, identici a sé, che movimento c’è? Una volta stabilito questo abbiamo chiuso il discorso, non si va più da nessuna parte. *Si può ben sapere falsamente. Alcunché vien saputo falsamente, significa: il sapere è in ineguaglianza con la sua sostanza. Ma proprio tale ineguaglianza è il distinguere in generale, che è momento essenziale.* Cosa vuol dire che *il sapere è in ineguaglianza con la sua sostanza*? Qual è la sostanza del sapere? Non è altro che l’idea, il concetto che io mi faccio di qualche cosa; ma per farmi questo concetto già sono preso in una ineguaglianza tra quello che ho detto e il concetto di ciò che ho detto, cioè il suo significato. Quindi, questa ineguaglianza è già presente, è già lì, ogni volta che si parla. Poco più avanti. *Nell’espressione: in ogni falso c’è qualcosa di vero, quei due termini vengono presi come l’olio e l’acqua che, senza mescolarsi, si trovano insieme solo esteriormente. Proprio per riguardo al significato, proprio per indicare il momento del completo esser-altro, le espressioni dell’ineguaglianza non devono venir più usate non appena il suo esser-altro sia tolto.* Qui c’è Severino. Rileggo: *le espressioni dell’ineguaglianza non devono venir più usate non appena il suo esser-altro sia tolto.* L’ineguaglianza tra l’immediato apparire e il concetto: questa ineguaglianza scompare; se dovesse rimanere l’ineguaglianza è come se dovessero rimanere separati, usando i termini di Severino. Questo suo essere-altro viene tolto, quindi, non c’è più ineguaglianza e diventa il concreto, perché questo suo essere-altro viene superato. La cosa più semplice da pensare è l’in sé che estroflettendosi diventa per sé e poi ritorna all’in sé. Quindi, questa ineguaglianza tra l’in sé e il per sé scompare nel momento in cui si ritorna all’in sé, cioè si giunge al concreto: non c’è più nessuna ineguaglianza, nessuna separazione; questa separazione, questa ineguaglianza, viene tolta. *Così le espressioni: unità di soggetto e oggetto, di finito e di infinito, di essere e di penare, ecc., hanno l’inconveniente che i termini soggetto, oggetto, ecc., significano ciò che essi sono al di fuori della loro unità; e nell’unità, quindi, non sono da intendersi così, come suona la loro espressione: altrettanto il falso, non più come falso, è un momento della verità.* Tutte queste dicotomie, queste separazioni, scompaiono nell’*Aufhebung*, nel superamento; non c’è più la distinzione, questi elementi non sono più distinti. Come faceva anche Peirce: nel momento in cui A e B sono in relazione tra loro, non sono più separati né separabili, diventano un’unità, unità che è fatta della relazione di questi due elementi, che rimangono figure ma momenti di questa unità, di questo concreto. *Il pensiero dogmatico nel campo del sapere e nello studio della filosofia non è altro che l’opinione, secondo la quale il vero consiste in una proposizione che è un resultato fisso…* Ci sta dicendo che il vero non è una proposizione, non è un’asserzione – questo è il vero, A è B. *…o in una proposizione che viene saputa immediatamente. A questioni come le seguenti: quando sia nato Cesare, quante tese facciano uno stadio, e quale stadio, ecc., si deve dare una risposta netta; proprio come è esattamente vero che nel triangolo rettangolo il quadrato dell’ipotenusa è eguale alla somma dei quadrati dei cateti. Ma la natura di una tale così detta verità è diversa dalla natura di verità filosofiche.* Questo perché certe verità si attengono a un certo gioco; la verità filosofica, così come la pensa Hegel, si interroga sulle condizioni di questi giochi, della matematica, della geometria o di qualunque altro gioco; vale a dire, a quali condizioni io posso costruire un gioco? È questo che fa la filosofia. Al punto 42. *Quanto alle verità matematiche, verrebbe ancor meno ritenuto geometra colui che sappia a memoria i teoremi di Euclide estrinseca-mente, senza sapere la loro dimostrazione, senza saperli, per esprimerci per contrasto, intrinseca-mente. Nello stesso modo, potrebbe ritenersi come insoddisfacente la cognizione, acquistata misurando parecchi triangoli rettangoli, che i loro lati stanno nel noto reciproco rapporto. Tuttavia, anche nella conoscenza matematica, l’essenza della dimostrazione non ha ancora il significato e la natura di essere momento del resultato stesso;…* Nella matematica tutti i procedimenti che portano al risultato non contano niente, conta solo il risultato. Che è esattamente di ciò che pensa Hegel rispetto alla filosofia. Quando parla di filosofia intende il pensare, il pensare autentico, direbbe Heidegger. *In quanto resultato, il teorema si considera bensì come un teorema vero. Ma questa sopraggiunta circostanza non riguarda il suo contenuto, sì bene soltanto la sua relazione al soggetto: il movimento della dimostrazione matematica non appartiene all’oggetto, ma è un operare esteriore alla cosa.* Questo è importante. La dimostrazione non appartiene all’oggetto, la dimostrazione non dice che cosa appartiene a quell’oggetto, non ci dice nulla dell’oggetto in quanto tale. Questa dimostrazione è un operare esterno alla cosa, all’oggetto che vuole dimostrare; non c’entra nulla con l’oggetto, è un gioco che si fa. Come diceva Wittgenstein: una volta che ho fatto la mia dimostrazione sono stato bravo ad applicare tutte le regolette, niente più di questo. Poco più avanti. *Ma la conoscenza filosofica, in primo luogo, contiene entrambi i tipi del divenire, mentre la conoscenza matematica presenta nel conoscere come tale soltanto il divenire dell’esserci…* Il divenire dell’esserci: il divenire di ciò che è presente, qui e adesso. *…ovverossia il divenire dell’essere della natura della cosa. In secondo luogo quella unifica anche entrambi questi movimenti particolari. La nascita interna o il divenire della sostanza è un passare, senza soluzione, nell’esteriorità e nell’esserci; è un essere per altro; e, viceversa, il divenire dell’esserci è il restituirsi all’essenza. La nascita interna*, cioè il conoscere qualche cosa, il sapere qualche cosa, o *il divenire della sostanza*, cioè il farsi sostanza, è un *passare* in questo movimento continuo, *senza soluzione, nell’esteriorità e nell’esserci.* Questa conoscenza che passa dall’immediato al mediato, come direbbe Severino; solo che per Hegel torna a ciò che è immediato facendolo diventare altro: solo a questo punto è immediato. *il movimento è così il duplice processo e divenire dell’intiero…* Quindi, il movimento è questo duplice processo, di andata e ritorno, e divenire dell’intero: diviene perché diviene un’altra cosa, perché non è più questi due elementi, è un’altra cosa, è la relazione tra questi due elementi, è il superamento di questi due elementi per un’altra cosa; quest’altra cosa è la relazione tra questi due elementi che, una volta in relazione, non sono più gli stessi di prima. *…vale a dire, ciascun momento pone l’altro momento e ciascuno ha poi in sé entrambi i momenti come due aspetti. Essi, presi insieme, costituiscono l’intiero in quanto dissolvono se stessi e si fanno momenti suoi.* Che è esattamente quello che dicevo: si dissolvono in quanto se stessi in questa relazione, non sono più gli stessi, diventano un’altra cosa, si fanno momenti di questa relazione; rimangono anche come figure, rimangono quello che sono, ma si fanno momenti della relazione, che è l’intero. *Nel conoscere matematico la considerazione è un operare che, per la cosa, viene da fuori; ne segue quindi che la cosa vera viene alterata.* Sta dicendo che considero gli elementi in quanto astratti. Quindi, la cosa vera, che è vera all’interno del concreto, quindi del tutto del movimento, viene alterata, non è più vera. È esattamente l’opposto di ciò che si pensa comunemente, cioè che l’astratto sia la cosa considerata per se stessa conduca al vero, considerata astrattamente; mentre lui sta dicendo che no, se la considero astrattamente questo porta al falso; soltanto se la inserisco nell’intero allora colgo il vero. Ricordate “questa lampada che è sul tavolo”: il vero è “questa lampada che è sul tavolo”, che non è una lampada, perché se io comincio a pensare alla lampada già la astraggo. È “questa lampada che è sul tavolo”, una proposizione che inserisce la lampada all’interno di un intero, di un mondo. Se io astraggo la lampada dal mondo, questa lampada non è più quella lampada di cui parlavo dicendo “questa lampada che è sul tavolo”. Punto 44. *Ma la manchevolezza peculiare di tale conoscenza riguarda tanto la conoscenza medesima, quanto la sua materia in generale. – Per quel che riguarda la conoscenza, la necessità della costruzione, anzitutto, non viene intesa nei giusti termini. Essa necessità non scaturisce dal concetto del teorema, anzi viene imposta; e si deve ciecamente ubbidire alla prescrizione di tirare certe linee, mentre se ne potrebbero tirare infinite altre; tutto questo con una ignoranza pari soltanto alla fede che ciò andrà a buon fine per la condotta della dimostrazione.* Poco più avanti. *Così la dimostrazione percorre una via che si fa cominciare a un punto qualunque, senza sapere in che rapporto stia con il resultato che deve venir fuori. Una tale dimostrazione assume nel suo corso certe determinazioni e certi rapporti e ne scarta altri, senza che si possa immediatamente render conto della necessità per cui ciò avviene; una finalità esteriore regge un tale movimento.* Cioè, la necessità di arrivare al teorema; tutto il resto non importa. *L’evidenza di questo manchevole conoscere, della quale la matematica va superba facendosene un’arma anche contro la filosofia, si basa sulla povertà del fine e sulla deficienza del contenuto della matematica, ed è quindi così fatta, da suscitare disprezzo da parte della filosofia.* Si disprezzano entrambi, l’un con l’altro. *Fine o concetto della matematica è la grandezza.* La misurabilità, la calcolabilità, è su questo che si fonda la matematica. *Ma questa è appunto la relazione inessenziale e aconcettuale. Perciò qui il movimento del sapere procede in superficie, non tocca la cosa stessa…* Come diceva prima, la dimostrazione non tocca mai la cosa, non la raggiunge nemmeno. *…l’essenza o il concetto, e non è quindi per nulla un atto concettivo.* O, come direbbe Heidegger, la scienza non pensa, non concettualizza ciò che fa, lo mette in atto, lo mette in pratica attraverso modelli. *La materia intorno alla quale la matematica garantisce il suo consolante tesoro di verità è lo spazio e l’Uno. Lo spazio è l’esserci nel quale il concetto iscrive le sue differenze come in un elemento morto e vuoto dove esse sono altrettanto immote e prive di vita. Ma l’effettuale non è un qualcosa di spaziale, come vien considerato dalla matematica; di una tale ineffettualità costituita come le cose della matematica non si impacciano né la concreta intuizione sensibile, né la filosofia. In un elemento così ineffettuale non può capire che un vero ineffettuale, fatto di proposizioni rigide e morte; dopo ognuna di queste proposizioni si può far punto; la seguente ricomincia per conto proprio, senza che la prima accenni a muoversi verso l’altra, e senza che a questo modo sorga una connessione necessaria attraverso la natura della cosa stessa.* Continua a ribadire lo stesso concetto, che è poi il modo con cui si pensa oggi: le cose sono tenute astrattamente separate, senza accorgersi delle connessioni che ci sono tra le cose, connessioni che emergono soltanto nel concreto. Si potrebbe fare un esempio molto semplice partendo da Freud: le paure, le angosce, ecc., se non si considerano come momenti di un insieme, di un intero, non si intende nulla, non portano da nessuna parte. Occorre intendere questi elementi che compaiono come momenti di un tutto; è soltanto questo intero che rende conto delle connessioni che consentono a questi elementi di essere così spaventosi, ecc. Senza queste connessioni, disconnettendo tutto questo, è chiaro che si continua ad avere paura, perché non si sa nulla di questa paura, per dirla in modo spiccio.

5 giugno 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel.

Siamo a pag. 35, punto 45. *L’evidenza di questo manchevole conoscere…* Si sta sempre riferendo alla matematica*. …della quale la matematica va superba facendosene un’arma anche contro la filosofia…* La matematica si ritiene evidente ma è un sapere manchevole. *…si basa sulla povertà del fine e sulla deficienza del contenuto della matematica, ed è quindi così fatta, da suscitare disprezzo da parte della filosofia. Fine o concetto della matematica è la grandezza.* La matematica si occupa di misurabilità, della calcolabilità delle cose. *Ma questa è appunto la relazione inessenziale e aconcettuale. Perciò qui il movimento del sapere procede in superficie, non tocca la cosa stessa,…* Un po' come diceva Heidegger: la scienza non pensa. *…l’essenza o il concetto, e non è quindi per nulla un atto concettivo.* Non è un sapere, non è scienza. *La materia intorno alla quale la matematica garantisce il suo consolante tesoro di verità è lo spazio e l’Uno. Lo spazio è l’esserci nel quale il concetto iscrive le sue differenze come in un elemento morto e vuoto dove esse sono altrettanto immote e prive di vita. Ma l’effettuale…* Con effettuale potremmo anche intendere il concreto, nell’accezione severiniana del termine. *…non è qualcosa di spaziale, come vien considerato dalla matematica; di una tale ineffettualità costituita come le cose della matematica non si impacciano né la concreta intuizione sensibile, né la filosofia. In un elemento così ineffettuale non può capire che un vero ineffettuale, fatto di proposizioni rigide e morte; dopo ognuna di queste proposizioni si può far punto; la seguente ricomincia per conto proprio, senza che la prima accenni a muoversi verso l’altra,…* Ecco la critica fondamentale di Hegel, e cioè che non c’è un movimento di un elemento in un altro, non c’è movimento dialettico; ciascuna cosa, di cui la scienza matematica si occupa, è immobile, ferma, chiusa in se stessa, non va da nessuna parte. *Inoltre, in grazia di quel principio e di quell’elemento, – e qui sta tutto il formalismo dell’evidenza matematica – il sapere procede sulla linea dell’eguaglianza.* Tenete conto che la Fenomenologia dello spirito potrebbe anche essere letta come una critica al formalismo logico, al formalismo matematico, al formalismo in generale. *Infatti, il mortuum…* Il morto, cioè la cosa chiusa in sé*. …poiché esso non muove se medesimo, non giunge alle differenze dell’essenza, non all’opposizione o ineguaglianza essenziale, e quindi neanche al passaggio dell’opposto nell’opposto, e tanto meno al movimento qualitativo e immanente, all’automovimento.* Andiamo a pag. 37, punto 47*. La filosofia, al contrario, non considera la determinazione inessenziale, ma la considera in quanto è essenziale. Elemento e contenuto della filosofia non è l’astratto o il non effettuale ma l’effettuale…* Possiamo intendere l’effettuale come il concreto. *…l’autoponentesi, ciò che vive in sé, l’essere determinato che è nel proprio concetto.* Non è altro che l’esempio che faceva Severino, “questa lampada che è sul tavolo”: è questo l’effettuale, è questo l’autoponentesi. *L’elemento della filosofia è il processo che si crea e percorre i suoi momenti; e questo intero movimento costituisce il positivo, e la verità del positivo medesimo.* Dice *questo intero movimento costituisce il positivo*, è ciò che si pone il movimento, è questo che si pone. *Così la verità racchiude in sé anche il negativo, ossia ciò che si chiamerebbe il falso, qualora potesse venir considerato come alcunché dal quale si debba fare astrazione. Ciò che sta dileguando deve anzi venir considerato esso stesso come essenziale;…* Ciò che sta dileguando: ciò che si oppone all’in sé dilegua nel senso che viene superato. Il dileguamento è il superamento di qualcosa, non l‘eliminazione. *…esso, cioè, non è da considerare nella determinazione di alcunché di rigido, che, tagliato via dal vero, debba venir abbandonato, dove che sia, al di fuori di questo; né d’altronde il vero è da considerare come un alcunché positivizzato e morto, giacente inerte dall’altra parte.* Qui c’è tutta la dialettica hegeliana. *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.* Non sorge e non passa; eppure, è un continuo sorgere e passare. Non sorge, nel senso in cui ne parla Peirce: non possiamo stabilire dove incomincia, non possiamo delimitarlo perché sarebbe astrarlo dal concreto, da questo movimento. *Per tal modo, il vero è il trionfo bacchico dove non c’è membro che non sia ebbro; e poiché ogni membro nel mentre si isola altrettanto immediatamente si risolve, - il trionfo è altrettanto la quiete trasparente e semplice. Nel Tribunale di tale movimento non sussistono né le singole figure dello spirito, né i pensieri determinati; ma essi, come sono momenti negativi e dileguanti, così anche sono positivi e necessari.* Vedete come continua indicarci questo movimento, questa *Aufhebung*, questo passare da un momento all’altro, dove però rimangono sempre figure individuate, determinate in quanto tali, non scompaiono. Per questo rimangono figure, ciascuna rimane quella che è, ma diventa un momento dell’intero, diventa un qualche cosa che è quello che è all’interno dell’intero. *Nell’intiero del movimento, concependo l’intiero come quiete, ciò che nel movimento medesimo vien distinguendosi e assumendo una particolare esistenza determinata è conservato come qualcosa che ha reminiscenza di sé; come qualcosa il cui essere determinato è il sapere di se stesso, mentre tale sapere è altrettanto immediatamente un essere determinato.* Hegel parla anche di quiete, perché nell’intero del movimento, nel concreto, possiamo concepire questo intiero come una quiete, dove qualcosa, dice, viene determinato, ma che cosa viene determinato? Non l’oggetto in quanto tale ma, e ce lo dice in modo molto preciso, è il sapere di se stesso; e *tale sapere è altrettanto immediatamente un essere determinato*: è questo che è determinato. Qui incomincia a porre la questione, che affronterà poco più avanti, quella famosa questione dove dice che ciò che è reale è razionale, e ciò che è razionale è reale. Spesso questo viene inteso in modo molto banale, antropomorfizzando la realtà, come se avesse una sua ragione. La realtà sono le cose, e quindi è come se le cose avessero una loro ragione intrinseca. No, dice, il reale è razionale perché solo il razionale, la coscienza, il sapere, determina il reale, lo fa esistere in quanto tale. Ciò che è razionale è reale perché la realtà non è altro che ciò che è razionale, non è altro che il pensiero che si determina. Adesso fa un accenno al metodo. Punto 48. *Potrebbe sembrar necessario di esporre in precedenza quanto è rilevante intorno al metodo di quel movimento o della scienza.* Di questo ne parlerà in modo più specifico nell’Introduzione. *Ma il suo concetto sta già in quel che si è discorso, e la sua più vera presentazione appartiene alla logica, o è piuttosto la logica stessa.* Sta dicendo che questo metodo lo vuole mostrare in atto attraverso l’esposizione del suo pensiero. Ci sta dicendo: il modo in cui lo penso, il metodo che io utilizzo, lo trovate esposto nel modo in cui articolo le cose che vado pensando. *Infatti il metodo non è altro che la struttura dell’intiero presentato nella sua più pura essenza. Ma, quanto alle idee che si sono avute fino ad oggi intorno a questo punto, noi dobbiamo essere consapevoli che anche il sistema delle rappresentazioni riferentesi al metodo filosofico appartiene ormai ad una cultura sorpassata. Ciò potrebbe suonare alquanto reclamistico o rivoluzionario, sebbene questo sia un tono dal quale io mi so ben lontano; si voglia pertanto ritenere che l’apparato scientifico offerto dalla matematica,…* Ce l’ha sempre con la matematica ma, in realtà, per tutto il testo ce l’ha con il formalismo. *…– fatto di chiarimenti, di partizioni, di assiomi, di serie di teoremi e loro dimostrazioni, di principi e loro conseguenze e conclusioni, - è esso stesso, per l’opinione, a dir poco antiquato.* Antiquato? Funziona ancora oggi, perfettamente. *Se anche la sua inutilità non è chiaramente riconosciuta, non se ne fa tuttavia che poco o punto uso; e se esso, in sé, non viene disapprovato, non è tuttavia amato, mentre noi dobbiamo fermamente ritenere che ciò che ha un valore vero si attui nella pratica e si renda amato.* Ciò che appare o che consideriamo vero è qualcosa che si attuta nella pratica, nel fare. La questione del fare è importante in Hegel e interverrà tantissimo; lui riprende il termine aristotelico di ἔργον, che viene tradotto spesso con energia, ma non è solo energia ma è l’agire, è il fare. *Non è però difficile a riconoscere che la maniera di porre un principio, di sostenerlo nei suoi fondamenti, di confutarne con argomenti il principio opposto, non è la forma nella quale possa farsi avanti la verità.* I principi della matematica funzionano così: pongo un principio, esibisco i suoi fondamenti e confuto chiunque mi si opponga. *La verità è il movimento di lei in lei stessa…*  È questo movimento dall’in sé al per sé e che ritorna nell’in sé che fonda il conoscere, il sapere, la scienza. *…mentre quel metodo è un conoscere che rimane esteriore al contenuto.* Cioè: non indaga mai la cosa in sé, non si pone mai la questione di che cosa è ciò che sta maneggiando, che sta manipolando; è sempre un qualche cosa che dice cosa sta intorno a quella cosa, non va mai dritta alla questione, chiedersi, per esempio, come sa che è così. *Perciò esso è peculiare della matematica, ha per proprio principio la relazione aconcettuale della grandezza, e per proprio contenuto il morto spazio e il morto Uno. Inoltre è bene che esso metodo in maniera più sciolta, cioè più misto di arbitrio e di accidentalità, permanga nell’ambito della vita comune, della conversazione o della divulgazione storica, le quali soddisfano più la curiosità che non la conoscenza…* A pag. 40, punto 50. Qualche riga avanti. *Quel formalismo di cui già si disse sopra e il cui modo di procedere qui vogliamo segnalare più da vicino, ritiene di aver già concepite ed espresse la natura e la vita di una formazione, quando ne abbia affermata, come predicato, una determinazione dello schema, – sia la soggettività o l’oggettività, o anche il magnetismo, l’elettricità, ecc., la contrazione o l’espansione, l’oriente o l’occidente e simili; il che può venir moltiplicato all’infinito, giacché in questo modo ogni determinazione o formazione può venire riadoperata in un’altra…*  È quello che fa la scienza: la scienza opera con modelli. Un modello scientifico viene utilizzato in questa cosa; poi, lo si utilizza per l’altra; è sempre lo stesso modello. *Si accettano allora dall’intuizione volgare delle determinazioni sensibili, le quali debbono indubbiamente significare altro da ciò che esse dicono; d’altronde anche quello che in sé è significante, come le pure determinazioni del pensiero, per es. soggetto, oggetto, sostanza, causa, universale, ecc., viene usato con la stessa sconsideratezza acritica della vita volgare e a quello stesso modo con cui si discorre di forza e debolezza, e di espansione e contrazione. Di conseguenza quella metafisica è non meno antiscientifica di queste rappresentazioni sensibili.* Vale a dire, si utilizzano questi concetti come oggetti metafisici senza mai problematizzarli. A pag. 43, punto 53. *Alla scienza è lecito organizzarsi soltanto mediante la vita propria del concetto.* Sta parlando della scienza così come la intende lui. *La determinatezza che, tratta dallo schema, vien esteriormente apposta all’esserci, nella scienza è invece l’anima automoventesi del contenuto perfetto.* La determinatezza, che si immagina come qualcosa di esteriore che viene appiccicato alla cosa, a ciò che dico; ma ciò che dico è, invece, l’anima del movimento, perché ciò che dico comporta la sua negazione; questa negazione ritorna, superandosi, e diventa il concreto, diventa il concetto. Io posso appiccicare la determinatezza a qualche cosa e immaginare che questo predicato descriva la cosa di cui sto parlando, oppure, come intende Hegel, io dico di questa cosa ma tengo conto di ciò che nega questa cosa. Al contrario, l’appiccicarla come un’etichetta non coglie nessun negativo, semplicemente la incola lì e finito il discorso, ma non c’è nessuna interrogazione, nessun domandarsi intorno a questa operazione. Quello che fa Hegel, invece, è dire qualche cosa e cominciare a interrogare ciò che si sta dicendo, accorgendosi quindi del negativo, cioè di tutti quegli elementi che non sono ciò che sto dicendo. *Il movimento dell’essente è, da una parte, di divenire un altro a se stesso…* Io dico qualche cosa e questo qualche cosa diviene altro a se stesso, è un’altra cosa. *…e di farsi, così, immanente contenuto di se stesso…* Qui incomincia a porre una questione importante. Il movimento dell’essente è questo: diviene altro da sé e a questo punto, divenendo altro da se stesso, succede che diventa il contenuto. Diciamola in un altro modo: soggetto – oggetto, il soggetto conosce l’oggetto – questo tradizionalmente: il soggetto sta di qua e l’oggetto di là. Lui sta dicendo un’altra cosa, molto fine: questo soggetto si sposta verso l’oggetto per conoscerlo e in questo movimento questo oggetto si fa immanente al soggetto, cioè diventa parte integrante del soggetto. È il movimento dell’in sé-per sé-in sé. Ora, questo oggetto, la cosiddetta realtà, non può darsi né esistere senza questo movimento; qualunque cosa io colga la colgo perché c’è questo movimento che mi fa tornare l’oggetto nel soggetto; e, quindi, questo oggetto diventa oggetto, posso quindi pensarlo fuori di me, perché è diventato immanente al soggetto. Questo, peraltro, è il movimento del linguaggio stesso; io posso pensare che esista una realtà esterna perché c’è il linguaggio, perché c’è questa distanza, che il linguaggio pone, tra ciò che dico e il ciò di cui dico; ma questa è una distanza che pone il linguaggio, non esiste in natura. Proprio perché c’è questa distanza, instaurata dal linguaggio, io posso pensare che esista qualcosa fuori di me, sennò non potrei pensarlo: per un bruco non esistono le cose fuori di lui. Quindi, come vi dicevo, è importante questo aspetto, è essenziale in tutta la filosofia hegeliana. Non è che Hegel non credesse nella realtà, ma per lui la realtà è la coscienza, per lui la realtà è questo ritornare dell’oggetto nel soggetto; solo quando è tornato nel soggetto è reale: reale è razionale in quanto è tornato nel soggetto, inteso come ciò che agisce, l’ἔργον, il fare.

*Intervento: La realtà per Hegel è, quindi, una costruzione?*

È un concetto; quindi, sì, una costruzione. Diventa realtà quando è concettualizzata. È in questo modo che si intende che il reale è razionale: è la realtà soltanto nel momento in cui è concettualizzata, sennò non c’è. Sarebbe come chiedersi se c’è qualcosa fuori del linguaggio; è una domanda che non ha nessun senso né, logicamente, alcuna risposta, nel senso che per chiedermi questa cosa deve esserci il linguaggio, se non ci fosse non potrei nemmeno pensare a questa cosa; quindi, non ha alcun senso porsi questa domanda. La cosa importante, torno a dirvi, è che proprio c’è il linguaggio, che instaura questa distanza tra il mio dire e ciò di cui dico, che è possibile pensare che esista qualche cosa fuori di me, cioè, fuori dalla mia parola. *In quel movimento la negatività è il distinguere e il porre l’esserci;…* In questo movimento la negatività, cioè, l’essere altro da sé, la distanza fra il dire e ciò di cui dico – ciò di cui dico sarebbe la negatività, è altro da ciò che dico – *è il distinguere e il porre l’esserci.* È in questo movimento, in questa operazione, che è prettamente linguistica, che si instaura l’esserci, e cioè che la cosa diventa sé, che la realtà diventa la realtà; ma lo diventa perché c’è il linguaggio che comporta questa distanza, questo andirivieni. *…in questo ritorno in se stesso la negatività è il divenire della semplicità determinata.* La semplicità è qualcosa che attiene all’in sé ma non è determinata finché rimane in sé, è quando incontra il per sé che si determina, e allora diventa una semplicità determinata. *Per tal modo il contenuto non mostra la sua determinatezza come ricevuta da un altro e su lui apposta; anzi esso la dà a se stesso e da se stesso si dispone a momento e a luogo dell’intiero.* Questa è una frase fondamentale. Il contenuto, il significato, non riceve significato da chissà che cos’altro; lo riceve da se stesso, è il significato che dà il significato a se stesso nel momento in cui ritorna all’in sé, nel momento in cui viene concettualizzato; ma se non c’è questo ritorno, se non c’è questo movimento dal per sé all’in sé, il significato non è niente. Dice *la dà a se stesso e da se stesso si dispone a momento e a luogo dell’intiero*: questo significato diventa un momento dell’intero; non è più un qualche cosa, così come la realtà, un qualche cosa che è al di fuori; il significato diventa quello che è nel momento in cui “ritorna” nell’intero, cioè, diventa concreto. *L’intelletto tabellesco trattiene per sé la necessità e il concetto del contenuto, ossia ciò che costituisce la concretezza, l’effettualità e il vivente movimento della cosa sulla quale esso manovra;…* La matematica fa le tabelline e immagina di avere catalogato un qualche cosa, che invece è vivo. È questa la questione per Hegel: le cose sono vive. Così come le parole: sono vive, nel senso che agiscono; la parola non è un *caput mortuum*, cioè un qualche cosa che una volta detta è quella che è e non si muove più, ma è viva, continua a dire, a muoversi, continua a connettersi con infinite altre cose. Dice *il vivente movimento della cosa sulla quale esso manovra*: è di questo che non si accorge la scienza matematica. *…o piuttosto, lungi dal tenere tutto ciò per sé, non lo conosce; se avesse, infatti, quella capacità di uscir di sé e di penetrare nella cosa, certamente la mostrerebbe.* Cosa che la scienza non ha mai potuto né saputo fare; non lo può fare, non può entrare nella cosa, diventare la cosa, cioè, un qualche cosa che è fuori del linguaggio e poi da lì descriversi; con che cosa? *Ma di tutto ciò quell’intelletto non prova neanche il bisogno;…* La scienza non ha questa necessità, non gliene importa niente; la tecnica, meno che mai. *…altrimenti la smetterebbe col suo schematizzare o, per lo meno, non lo prenderebbe per una indicazione di contenuto; esso dà soltanto l’indicazione del contenuto, ma il contenuto stesso non lo fornisce.* La scienza non pensa; torniamo sempre lì. *Se la determinazione, e sia pure, – ad esempio, – quella del magnetismo, è una determinazione in sé concreta o effettuale, essa è tuttavia ridotta a qualcosa di morto, perché soltanto predicata ma non riconosciuta come immanente vita di un altro essere determinato, né riconosciuta a quel modo ch’essa, in quello, intimamente e peculiarmente si autoproduce e si rappresenta.* Ci sta dicendo, anche se non lo dice lui ma io, che qualunque cosa non è fuori dal linguaggio. Anche il magnetismo è nella parola, ed è in questo senso che è vivo: perché è nel linguaggio, perché è in continuo movimento, perché, come direbbe Hegel, è preso nella dialettica, quindi, in una evoluzione continua. Non c’è la parola morta, non esiste per Hegel. Il magnetismo, dice, si autoproduce. Chiaramente, se consideriamo il magnetismo come un *caput mortuum*, come qualcosa che è quello che è, non produce niente; ma se lo consideriamo come qualcosa di vivo, allora diventa una parola, diventa un qualche cosa che apre a infinite altre questioni. Possiamo, certo, utilizzarlo come determinatezza, è chiaro che se mi serve una calamita per tirar su un pezzo di ferro uso la calamita, ma non è di questo che sta parlando Hegel. Intendere il magnetismo come una parola è il modo di accorgersi che il linguaggio è la vita stessa. Nel momento in cui parlo di magnetismo non è che questo magnetismo esiste di per sé, esiste nel momento in cui il soggetto si rivolge all’oggetto, al magnetismo, ma è soltanto in quanto ritorna, in quanto ne è cosciente, in quanto lo concettualizza, che diventa reale. A pag. 45. *Poiché la sostanza, come sopra si ebbe a dire, è in lei stessa Soggetto…* Vedete che la sostanza è qualcosa di vivo, che agisce; la sostanza non è il morto, non è immobile. *…proprio per ciò ogni contenuto è anche la riflessione di sé in se stesso.* Dice *ogni contenuto è anche la riflessione di sé in se stesso*: ogni significato è la riflessione di sé in se stesso, cioè, è un qualche cosa che, riflettendosi in se stesso, diventa quello che è. Soltanto in questo movimento diventa quello che è, perché soltanto questo movimento di fatto lo concettualizza, ne coglie la vita, il vivere di questo concetto. *La sussistenza o la sostanza di un essere determinato è l’eguaglianza con se stesso;…* Cosa nota da sempre: l’essenza di qualche cosa è l’essere quello che è. *…giacché la sua ineguaglianza con sé sarebbe il suo dissolvimento.* Aristotelicamente sarebbe la legge del terzo escluso: o è A oppure è non-A. Nella logica aristotelica tradizionale il falso viene eliminato, non può sussistere a fianco del vero: questo lo diceva anche Severino: non può sussistere a fianco e, difatti, lo tolgo; perché se lascio l’essere a fianco del non-essere, allora l’essere è anche non-essere e si annulla, diventa nulla. *Ma l’eguaglianza con se stesso è la pura astrazione; e questa è il pensare. Quando io dico: qualità dico la determinatezza semplice.* Quando dico la qualità – questo è di vetro – dico la sua determinazione semplice. *Per la qualità un essere determinato è distinto da un altro essere determinato o è, appunto, un essere determinato; esso è per se stesso o esiste mediante questa semplicità con sé. Ma con ciò esso è essenzialmente il pensiero.* È il pensiero che decide dell’identità; questa identità non c’è fuori del pensiero. *Qui si comprende che l’essere è pensare…* Non è una frase da poco: l’essere è pensare, cioè, l’essere è qualcosa di vivo, è qualcosa che si autopone continuamente e autoponendosi si modifica e procede sempre in avanti. Verrebbe quasi da fare una postilla, aggiungere una notarella che potrebbe fare Nietzsche: l’essere è, sì, pensare ma un pensare al superpotenziamento. *…qui è a suo luogo quel modo di vedere che si studia di evitare il consueto discorrere aconcettuale circa l’identità del pensare e dell’essere.* Aconcettuale vuol dire che non pensa, direbbe Heidegger, non lo mette a tema e non lo problematizza, lo pone come un qualche cosa che è quello che è, aconcettualmente. *Ora, poiché il sussistere dell’essere determinato è l’eguaglianza con sé o la pura astrazione, ecco che questo sussistere è l’astrazione di sé da se stesso, o è esso stesso la sua ineguaglianza con sé e la sua risoluzione; è la sua propria interiorità nonché il riprendersi in sé medesimo: il suo divenire.* Qui precisa cosa intende dire. L’eguaglianza con sé è la pura astrazione. Perché? Perché per potere dire che un elemento è se stesso devo astrarlo, direbbe Heidegger, dal mondo, e Severino direbbe astrarlo dal concreto, come se parlassi da fuori della proposizione “questa lampada che è sul tavolo”. *…ecco che questo sussistere è l’astrazione di sé da se stesso.* Cioè: io astraggo per potere determinare qualche cosa… qui Severino è illuminante: per poterne parlare di quella lampada devo astrarla da se stessa, per in se stessa è “questa lampada che è sul tavolo”, è questo che è se stessa, è nel concreto; quindi, devo astrarla, ci sta dicendo Hegel, da se stessa, perché se stessa è presa nel movimento. Per astrarre è come se io dovessi bloccare questo movimento, è come se dovessi considerare qualche cosa fuori da questo movimento. *…o è esso stesso la sua ineguaglianza con sé e la sua risoluzione…* Se io lo considero astrattamente è ineguale rispetto a se stesso, perché è un’altra cosa. Come direbbe Severino, diventa autocontraddittorio se lo astraggo dal concreto. Dice *ineguaglianza con sé* ma questo sé non è altro che la sua risoluzione in quanto è passato da sé a essere altro da sé e poi tornato a sé. *…è la sua propria interiorità nonché il riprendersi in sé medesimo: il suo divenire.* Il riprendersi in sé medesimo è il suo divenire in quanto diviene altro perché, nel momento in cui dall’in sé passiamo al per sé e ritorna all’in sé, questo in sé non è più quello di prima, è un’altra cosa; così come esattamente ci dice Peirce: nel momento in cui si instaura la relazione, cioè interviene il terzo fra A e B, A e B non sono più A e B in quanto tali, non sono più astratti, sono un concreto, e questo concreto è la relazione tra A e B, dove A e B sono un’altra cosa risetto a ciò che erano prima, considerati astrattamente. *Mediante questa natura dell’essente, e in quanto l’essente ha per il sapere questa natura, il sapere non è l’attività che manipola il contenuto come un alcunché estraneo;…* Ancora insiste e precisa: l’essente ha questa natura, cioè, il sapere non è l’attività che manipola il contenuto, come se il contenuto fosse qualcosa che è fuori da questo sapere. No, il contenuto è nel sapere – reale è razionale. *… non la riflessione in se stesso fuori dal contenuto…* Il contenuto non è fuori dalla riflessione; il contenuto, la realtà, è la mia riflessione. Questo sempre per il motivo che dicevo prima e che riguarda il linguaggio: è perché c’è il linguaggio che il mio dire prende le distanze, cioè, si distanzia da ciò di cui dico, inaugurando con questo la possibilità di pensare che le cose sono fuori di me. *…la scienza non è quell’idealismo che subentrò al dogmatismo dell’asserzione, assumendo la veste del dogmatismo della rassicurazione o del dogmatismo della certezza di se stesso; – anzi il sapere vede tornare il contenuto nella sua propria interiorità, e la sua attività è piuttosto immersa nel contenuto, – perché essa ne è l’immanente Sé, – a anche in pari tempo ritornata in sé, perché essa è la pura eguaglianza con sé nell’esser-altro…*  È in questo esser-altro che diventa uguale a sé, diventa sé, cioè, nel suo estroflettersi e poi tornare. È in questo tornare che diventa sé. *…l’attività è così l’astuzia la quale, pur sembrando sottrarsi all’attività, si accorge che la concreta vita della determinatezza…* Lui parla di vita della determinatezza. Quando io determino qualche cosa penso che questo qualche cosa che determino sia lì a mia disposizione, mentre lui parla di vita della determinatezza, questa cosa è viva, questa cosa agisce. Non è oggetto ma soggetto, perché io sono soggetto che lo rendo soggetto. *…proprio mentre si illude di essere dedita alla conservazione di sé, al particolare interesse, è, invece, l’inverso: cioè un operare che si dissolve e si fa di sé un momento dell’intiero.* Io penso che quella cosa sia lì, ferma, immobile, morta; e, invece, no, questa cosa sta facendo, sta lavorando, agisce. Anche Heidegger riprende, non proprio pari pari, ma riprende questo dicendo che mentre io faccio delle cose – il progetto – queste cose che sto facendo mi modificano, perché io sono questa cosa che viene modificata: io osservo una certa cosa e mentre la osservo questa cosa viene modificata in quanto è viva, direbbe Hegel. Non è morta, è viva, e quindi mi modifica, e la modificazione che avviene in me interviene anche nel modo in cui io vedo quella cosa – in questo circolo ermeneutico.

12 giugno 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

C’è una cosa importante che Hegel sta dicendo qui, verso la fine della Prefazione: la questione della dialettica. Lui parla di soggetto-oggetto, ma lui pone una questione importante, cioè, questo oggetto, di fatto, è nella coscienza. È questa la realtà, sarebbe il Sé, cioè la sintesi tra l’in sé e il per sé. Noi, però, possiamo fare un passo in più, tenendo conto che questo movimento è il movimento della parola: è la parola che è divisa, che apre un’apertura, uno spazio tra il dire e ciò di cui questo dire, dice. Ovviamente, c’è una relazione tra questi due momenti. Possiamo anche usare le parole di Hegel: considerare il dire e il ciò sui cui dice come due figure, che però diventano momenti di un intero, in cui il dire e il ciò di cui si dice si compiono in una sintesi: dico qualcosa e questo qualche cosa – l’in sé, il dire – non è altro che un movimento verso ciò di cui il dire dice. Questo movimento porta il dire fuori da sé, cioè, lo sposta verso qualche cosa che è altro da sé, perché il dire non è ciò di cui il dire dice, sono due cose diverse, sono due figure che diventano due momenti, ma rimangono due figure distinte, non succede mai che l’una trapassi nell’altra, che si annulli nell’altra, ma rimangono. Questa *Aufhebung*, questo oltrepassamento, di cui parla Hegel, non è altro che il rilevare questa distanza, questa apertura, prodotta dal funzionamento del linguaggio, e di condurla a qualche cosa che definisce il linguaggio, perché il dire, da sé, in quanto tale, cioè, l’in sé senza un per sé e senza tornare sull’in sé, non è niente, come dice Hegel, è nulla. Occorre questo movimento ed è attraverso questo che io conosco le cose. Ricordate il titolo, *La scienza dell’esperienza della coscienza*: rendersi conto di come funziona la coscienza, che peraltro deve passare dalla semplice coscienza alla scienza. Questo ci mostra molto bene e in atto il funzionamento del linguaggio, ci mostra questo movimento; il linguaggio è movimento, se non fosse movimento non esisterebbe. Questo sembra che Hegel l’abbia inteso, anche se ovviamente non parla mai di linguaggio; allora non si poneva nemmeno la questione; però, di fatto, quando parla di coscienza, di conoscenza, parla di linguaggio, perché senza linguaggio non c’è nessuna coscienza, nemmeno conoscenza. Dicevo che rende conto di questo movimento, ma in questo movimento c’è l’apertura, c’è la distanza, ed è questa apertura che consente al linguaggio di funzionare, cioè il passaggio dall’in sé al per sé. Però, se si fermasse al per sé… proviamo a usare i termini di de Saussure: se il significante, muovendosi verso il significato, se non incontrasse un ritorno su di sé rimarrebbero due istanze separate. È chiaro che il significante è quello che è perché ha un significato, perché questo significato ritorna sul significante e lo rende significante, letteralmente, nel senso di participio presente del verbo significare, cioè che significa qualcosa. Come vedete, questo movimento si incontra ovunque, laddove c’è qualcuno che sia in condizione di pensare si accorge che senza questo movimento, cioè senza questo spostamento del dire verso il ciò di cui si dice, non c’è nessuna possibilità di conoscenza, perché non ci sarebbe il linguaggio, semplicemente: il linguaggio è questo movimento. Andiamo a pag. 47, punto 56. *La natura di ciò che è, è di essere, nel proprio essere, il proprio concetto…* Più chiaro di così! *La natura di ciò che è…* Con *ciò che è* intende qualunque cosa. Quello che è, è in quanto concetto. *…e in ciò sta, in generale, la necessità logica; essa sola è il razionale, il ritmo della totalità organica…* Hegel intende il termine organica nel senso tradizionale del termine, cioè come un intero cui tutte le parti concorrono; oggi si direbbe strutturali all’intero, nel senso che se si modifica una si modifica tutto quanto. *…essa è sapere del contenuto, non meno di quello che il contenuto sia concetto ed essenza; - ovverosia, soltanto essa è l’elemento speculativo.* Questo tipo di conoscenza che è quella che procede dalla dialettica, da quel movimento di cui ha parlato in tutte queste pagine. *La concreta figura, movendo se stessa, fa di sé una determinatezza semplice;…* La figura, che non è ancora momento dell’intero, potete intenderla come l’astratto di Severino. Non è esattamente così, ma giusto per dare l’idea. *…si eleva quindi a forma logica, ed è nella propria essenzialità; il suo concreto esistere non è che questo movimento, ed è immediatamente esistenza logica.* Per usare i termini di de Saussure, il concreto esistere del significante è quello di essere significato; quindi, il significante si pone come significato e essere significato lo fa essere significante. È questo il movimento. *È perciò inutile addossare dall’esterno il formalismo al contenuto concreto…* Cioè: immaginare che sia possibile dall’esterno, cioè dal di fuori di questo movimento, quindi, dal di fuori del linguaggio, trovare un qualche cosa che renda conto del linguaggio. *…questo è, in lui stesso, il passare nel formalismo, il quale però cessa di essere formalismo esteriore, giacché la forma è essa stessa il connaturato divenire del contenuto concreto.* Sta dicendo che è in questo movimento che il contenuto diventa il concreto. Contro la scienza dice ancora *Tale natura del metodo scientifico, per cui esso da una parte non è separato dal contenuto, dall’altra determina da se stesso il proprio ritmo, ha, come si è già ricordato, la sua peculiare rappresentazione nella filosofia speculativa. – Quello che qui si dice, esprime invero il concetto, ma non ha maggior valore di una anticipata asseverazione. La verità di essa non sarebbe al suo posto in questa esposizione che, almeno in parte, ha carattere narrativo. Né alcuno potrebbe più efficacemente confutarla controasserendo che la cosa non sta così, ma in questo e in quell’altro modo; riesumando e ricantando viete rappresentazioni, presentate come verità inconcusse e notorie; o imbandendo e asserendo qualche novità, tratta fuori dal reliquiario dell’intuizione divina.* Nel Capitolo IV, punto 58, dice *Nello studio della scienza tutto sta quindi nel prendere su di sé la fatica del concetto.* Prendere su di sé la fatica del concetto significa, per dirla con Heidegger, mettere a tema e problematizzare qualcosa; non soltanto enunciarlo ma interrogarlo. Da qui la fatica del concetto: quando io dico qualche cosa occorre che io cominci a domandarmi di cosa sto parlando quando parlo di quella cosa, e perché sto parlando in quel modo, che cosa mi supporta nel dire ciò che sto dicendo, quali argomentazioni sto utilizzando. È questa la fatica del concetto. *La scienza richiede attenzione intorno al concetto come tale, e intorno alle determinazioni semplici, come quelle, per es., dell’essere-in-sé, dell’essere-per-sé, dell’eguaglianza con se stesso, ecc.; esse sono infatti puri automovimenti che si potrebbero chiamare anime, se il loro concetto non designasse qualcosa di più elevato che non quelle.* Parlando di essere in sé, di essere per sé, ecc., si parla di un automovimento, di qualcosa che è sempre in movimento, cioè, non sono elementi statici: l’in sé, così come il per sé, non è immobile, è movimento. Adesso parla del raziocinare. Lui distingue tra ragione raziocinante e ragione speculativa. La ragione raziocinante è quella prettamente logica, quella che vuole arrivare alla verità senza tenere conto della speculazione, cioè senza tenere conto della fatica del concetto. *…il raziocinare è la libertà staccata dal contenuto, è un fatuo aggirarsi al di sopra di esso; a questa fatuità si addossa il compito di abbandonare tale libertà; il compito non già di essere un arbitrario principio motore del contenuto, anzi di calare in esso quella libertà, di farlo muovere mediante la sua propria natura, - ossia mediante il Sé in quanto non gli appartiene, - e di contemplare questo movimento.* Come che si immagina che le cose siano quello che sono per virtù propria e non perché la coscienza le rende quello che sono. Poco più avanti. *L’intendere che il contenuto non sia così o così, è il meramente negativo; è il punto supremo che non va oltre sé verso un nuovo contenuto;…* Se è meramente negativo è lì, è falso e sta lì e, quindi, non va oltre, verso un nuovo contenuto, che si produce come risultato del movimento che dal negativo torna verso il positivo, cioè ciò che si è posto. Il positivo va inteso in questo modo, come ciò che si pone. *…anzi, per avere ancora un contenuto, si deve raccattare qualche cos’altro, donde che sia.* Cioè: è costretto a pensare a un qualche che è fuori del linguaggio, fuori da questo movimento, che non è altro che il movimento della parola. *È la riflessione dell’Io vuoto, la fatuità del suo sapere. Ma tale fatuità non dice soltanto che è futile quel contenuto, ma che lo è anche un tal modo di intendere: esso è infatti il negativo che non scorge in sé il positivo.* Il negativo in quanto staccato dal positivo, da ciò che si sta ponendo; quindi, è messo lì, immobile, il *caput mortuum*, di cui parlava. *Poiché questa riflessione non consegue la sua stessa negatività a mo’ di contenuto…* Non prende il negativo come il contenuto della parola. *…essa non è affatto nella cosa, ma sempre oltre; con l’affermazione del vuoto essa s’immagina quindi di esser sempre più in là che non una riflessione ricca di contenuto. Invece, come si è mostrato sopra, nel sapere concettivo il negativo appartiene al contenuto stesso e, sia come suo immanente movimento e determinazione, sia come loro intiero, è esso stesso il positivo.* Il negativo è esso stesso il positivo, perché la condizione affinché il positivo possa essere quello che è. Torniamo all’esempio della parola. Il dire non c’è senza il ciò che dico, perché se dico, dico necessariamente qualcosa; il ciò di cui dico è il negativo rispetto al mio dire, nel senso che è un’altra cosa, si oppone; ma senza questo altro, senza il negativo, senza questa opposizione, non c’è neanche il mio dire, perché il mio dire deve tenere conto di questo negativo per potere essere quello che è, per potere essere qualcosa. *Preso come resultato, ciò che da questo movimento sorge, è il negativo determinato e quindi, altrettanto, un contenuto positivo.* Questo negativo lo determino, lo indico in quanto qualche cosa, un qualche cosa di cui devo tenere conto; in quanto tale è un positivo, qualcosa che si pone. *Ma se si considera che un tale pensare ha un contenuto, sia esso contenuto di rappresentazioni o di pensieri, o della loro mescolanza, si vedrà come esso abbia anche un altro lato che gli rende difficile l’atto concettivo. La natura caratteristica di questo lato è in stretta interdipendenza con la sopra rilevata essenza dell’idea, o, meglio, esprime l’idea stessa, in quanto essa appaia come movimento, che è atto dell’apprendere per pensieri.* Cos’è l’idea? Sta dicendo che l’idea è questo movimento; è l’atto dell’apprendere, ma l’atto dell’apprendere non è altro che l’atto che compie il mio dire nella direzione del ciò di cui dico, è in questa direzione che va. In questo movimento, ci sta dicendo Hegel, è l’idea, l’idea di qualcosa; noi pensiamo attraverso idee. *Come dunque nel suo comportamento negativo, di cui si è testé discorso, il pensiero raziocinante è esso medesimo il Sé nel quale il contenuto ritorna;…* Il pensiero raziocinante immagina che il Sé sia un qualche cosa che non è il risultato di un movimento ma qualcosa per se stesso. *…così, per contro, nel suo conoscere positivo, il Sé è un soggetto rappresentato al quale il contenuto si riferisce come accidente e predicato.* Quindi, il contenuto è qualche cosa che si riferisce a un accidente, non a qualcosa che è necessario perché il Sé possa esistere, è qualcosa che gli si appiccica. *Questo soggetto costituisce la base alla quale il contenuto viene legato e sulla quale il movimento corre su e giù. Diversamente nel pensiero concettivo: poiché il concetto è il Sé che, proprio dell’oggetto, si presenta come il divenire di quest’ultimo, il Sé non è un quieto soggetto che, immoto, sostenga gli accidenti;…* Qui Hegel è chiarissimo. Il concetto è il Sé che, proprio dell’oggetto, si presenta come il divenire di quest’ultimo. Cioè: il soggetto non è altro che il divenire dell’oggetto. Come diviene l’oggetto? Torniamo all’esempio di prima: questo oggetto, cioè ciò di cui dico, diviene il mio dire. Capite benissimo che senza il mio dire non c’è ciò di cui dico, ma senza ciò di cui dico non c’è neanche il mio dire. In questo modo, dice, il soggetto non è un soggetto quieto, a cui possono capitare o no delle cose, ma è il risultato di un movimento. *…è anzi l’automoventesi concetto che riprende in sé le sue determinazioni.* Automoventesi: si muove da sé, non c’è qualcosa che lo muova. L’automoventesi del mio dire, che si riprende in quanto diventa ciò che sto dicendo; a questo punto diventa il Sé, perché a questo punto effettivamente il mio dire dice qualcosa. *In tale movimento vien travolto anche quel quiescente soggetto; questo penetra nelle differenze e nel contenuto e, invece di starsene immoto di fronte alla determinatezza, la costituisce piuttosto;…* Sta dicendo che è il soggetto che costituisce la determinatezza. Tenete conto che ha appena detto che il soggetto non è qualcosa di immoto; il soggetto è il fare, il mio fare, o, per dirla alla Heidegger, è il progetto, il mio essere sempre progettato. *Il saldo terreno che il raziocinare ha nel soggetto quiescente,…* Soggetto quiescente: io sono qua e conosco quella cosa là. *…vacilla dunque; e soltanto questo movimento diviene l’oggetto.* L’oggetto, per Hegel, è questo movimento, non è la cosa in sé, un quid; l’oggetto è il movimento stesso. *Il soggetto che riempie il proprio contenuto cessa di scavalcarlo, né può avere altri predicati e accidenti.* Il soggetto riempie il proprio contenuto attraverso questo movimento, cioè il ciò di cui dico riempie il mio dire. *In effetto quindi il contenuto non è più predicato del soggetto, ma è la sostanza, l’essenza e il concetto di ciò intorno a cui verte il discorso.* Si immagina generalmente che il contenuto sia il predicato del soggetto. Hegel dice: no, il contenuto, anziché essere ciò che se predica del soggetto, è la sostanza, è l’essenza stessa, dice: è *il concetto di ciò intorno a cui verte il discorso.* È una nozione di sostanza che, ovviamente, non è quella che la filosofia prima di lui ha sempre posto. Qui la sostanza è pensata come movimento, come il risultato di questo movimento. *Il pensare per rappresentazioni si dirige, per sua natura, secondo accidenti o predicati e a ragione va oltre di quelli, perché non sono che predicati e accidenti;…* Del soggetto si può predicare quello che si vuole; una volta che si è predicato è come se si andasse oltre il soggetto. Ad esempio, Giuseppe mangia la marmellata. Il fatto che ci sia un Giuseppe viene sorpassato, aggirato dal fatto che sta mangiando la marmellata; a quel punto è questo che conta. *… ma esso viene ora frenato nel suo corso; giacché ciò che nella proposizione ha la forma di predicato, è la sostanza stessa.* Qui c’è una questione abbastanza complessa. Dice che questo pensare viene frenato nel suo correre sempre avanti, immaginando che il soggetto abbia dei predicati che gli si appiccicano come se fossero delle cose esterne a lui. Dice che viene frenato in questa corsa perché, dice, *il concetto di ciò intorno a cui verte il discorso.* Cosa vuol dire questo? Che ciò che si pone come il predicato è la sostanza, cioè il risultato di un movimento. Dire che Giuseppe mangia la marmellata di per sé non sarebbe nulla se non fosse che il predicato – il suo mangiare la marmellata – diventa la stessa sostanza, diventa ciò che rende sostanziale questa proposizione. Vi faccio un esempio più semplice: immaginate questa proposizione come il concreto, di cui parla Severino. Dire che la forma di predicato è la sostanza stessa è come dire che questi elementi non sono più isolabili in quanto predicati di un soggetto, per cui il predicato è l’azione che fa il soggetto; ma sono nel concreto, e cioè questo predicato è quello che è nel concreto. Ricordate la proposizione “questa lampada che è sul tavolo”: il fatto di stare sul tavolo non è qualche cosa che si appiccica alla lampada. È questo che Hegel intende con sostanza, è il concreto, l’intero, per cui “questa lampada che sul tavolo” è il concreto, l’intero che non è, quindi, isolabile con soggetto e predicato. *Subisce esso, per raffigurarcelo così, un contraccolpo: comincia dal soggetto, come se questo stesse a fondamento; ma poi, dato che predicato è anzitutto la sostanza, trova che il soggetto è passato a predicato e che, con ciò, è tolto; e dacché ciò che sembra sia il predicato è divenuto una massa totale e indipendente, il pensiero non più errare liberamente qua e là; anzi è trattenuto da una tal pesantezza.* Sta dicendo che si pone il soggetto come punto di inizio – io penso -, come se, dice Hegel, stesse a fondamento. Qui sta criticando Cartesio. Si passa, quindi, al predicato; una volta che si è passati al predicato, del soggetto che ne è? È tolto, perché in questo passaggio, in questo andare dal soggetto al predicato, una volta che è arrivato al predicato toglie il soggetto. Dice *dacché ciò che sembra sia il predicato è divenuto una massa totale e indipendente, il pensiero non più errare liberamente qua e là*: se il predicato mi dice che cos’è il soggetto, a questo punto il soggetto diventa il predicato. A è B: una volta che sono arrivato alla B so che cos’è la A, e a questo punto la A non mi interessa più. *Altrimenti il soggetto è da prima posto a fondamento come il Sé oggettivo e fisso; di qui il movimento necessario procede verso la molteplice varietà delle determinazioni o dei predicati;…* Il soggetto fisso che predica sulle varie cose. *…qui al posto di quel soggetto subentra lo stesso Io che sa, ed è il vincolo dei predicati non che il soggetto che li sostiene.* Se io pongo le cose in questa maniera, il soggetto diventa l’Io che sa, perché conosco il predicato perché predico di questa cosa certe determinazioni e, quindi, so; sempre fuori della dialettica, naturalmente, per cui, di fatto, secondo Hegel, non so niente; è solo qualche cosa che si è appiccicato al soggetto ma che ha escluso la fatica del concetto. *Ma mentre quel primo soggetto entra nelle determinazioni stesse e ne è l’anima, il secondo Soggetto, quello che sa, trova tuttora nel predicato quel primo soggetto col quale vuole già avere chiusa la partita e oltre il quale vuole essere tornato in se stesso;…* C’è il primo soggetto, quello immobile, fisso, che si rivolge al predicato – soggetto che predica le varie determinazioni; poi, c’è l’Io, che sarebbe il soggetto che sa. Quindi, c’è un primo soggetto che entra nelle determinazioni, e poi un soggetto che sa a questo punto delle varie determinazioni. Ma, dice, il secondo soggetto, quello che sa, trova nel primo soggetto il predicato. Vediamo di rendere la cosa più semplice utilizzando Peirce. Il primo soggetto è la A. La A muove verso B, in quanto suo predicato. A questo punto il primo soggetto, la A, trova un secondo soggetto, che è quello che sa che la A è B, e immagina a questo punto di avere confermato il primo soggetto, attraverso questo movimento, che non è un vero e proprio movimento ma un andare verso qualcosa e stabilirlo. Punto 61. *Quanto sopra si è detto può venire formalmente riespresso dicendo che la natura del giudizio o proposizione in generale (natura che implica in sé la differenza di soggetto e predicato) viene distrutta dalla proposizione speculativa; così la proposizione identica in cui trapassa la prima contiene il contraccolpo a quel comportamento.* Qui sta ponendo una questione interessante, perché in questo giudicare, di cui parlava prima, cosa accade esattamente? Dice *la natura del giudizio o proposizione in generale (natura che implica in sé la differenza di soggetto e predicato) viene distrutta* dal fatto che soggetto e predicato non sono più disgiunti, non sono più figure ma momenti di un intero. il soggetto, che vorrebbe scindersi dal suo predicato, si ritrova invece, così dice Hegel, preso in un movimento, che è quello del pensiero speculativo, in cui il predicato ritorna sul soggetto, però modificandolo. Lui parla di primo soggetto, di secondo soggetto, ma in realtà potremmo dire che è lo stesso soggetto ma in quanto modificato dal fatto che il secondo soggetto ritorna sul primo. Questo sapere in effetti modifica, perché se io dico che A è B, una volta stabilita la B, cioè il predicato di A, viene modificata anche la A, la A diventa cioè un’altra cosa, perché non è più isolabile ma esiste soltanto in questa relazione con B. Ecco perché dice che viene distrutta dalla proposizione speculativa. La proposizione speculativa, che è quella che avanza Hegel, distrugge questa idea che sia possibile scindere il soggetto dal predicato. Il soggetto va verso il predicato e il predicato torna nel soggetto; il secondo soggetto torna indietro e modifica il primo. Quindi, parlare di soggetto e predicato, che, se vi ricordate, era la questione che poneva Severino… non sono la stessa cosa, perché uno è soggetto e l’altro predicato; lui utilizzava quel suo sistema: (A=B)=(B=A). Hegel è più semplice: dice che questa idea di poter separare soggetto e predicato viene distrutta dal fatto che, una volta che ho stabilito la B, questo modifica la A; la A non è più la A di prima, prima che ci fosse questa uguaglianza. È la stessa cosa che dice Peirce, quando dice A è B o A=B: una volta che ho stabilito questa relazione, A e B non sono più la stessa cosa di prima. Dicendo che A è B, la A non è più quella di prima, non è più isolabile da questa relazione; la A è quella che è in quanto presa nella relazione. *…così la proposizione identica in cui trapassa la prima contiene il contraccolpo a quel comportamento.* La proposizione identica, quella che vorrebbe stabilire un’identità tra soggetto e predicato, contiene questo contraccolpo, questo ritorno, per cui la A e la B non sono più la stessa cosa. Tutta la *Fenomenologia dello spirito* vuole dire questo: qual è il modo in cui facciamo esperienza della coscienza? Solo attraverso questo movimento ci rendiamo conto della coscienza, ci rendiamo conto che siamo linguaggio; soltanto in questo movimento, in cui viene distrutta l’idea che il mio dire sia altro da ciò che dico, oppure che il mio dire possa stabilire con certezza una certa cosa o che le cose esistano fuori dal mio dire. Ciò che dico, qualunque cosa sia, fosse anche questo posacenere, è all’interno di questo gioco in cui il mio dire trova il ciò di cui dico; ponendo, quindi, un’obiezione a tutto il realismo… È il linguaggio ciò per cui qualcosa mi si dà, per cui qualche cosa mi appare, indipendentemente dal modo in cui mi appare; ma se mi appare è perché c’è il linguaggio, c’è questa distanza che la parola inaugura tra il dire e il ciò di cui dico; senza questa distanza non c’è niente, cessa il linguaggio e, di conseguenza, a seguire cessa tutto. *Un tale conflitto della forma di una proposizione in genere e dell’unità del concetto che distrugge quella forma…* L’unità del concetto distrugge la forma, perché la forma diventa un momento del concetto e, quindi, non è più la forma di prima. *…è simile a ciò che nel ritmo ha luogo tra il metro e l’accento; il ritmo risulta dalla librantesi medietà e unificazione del metro e dell’accento.* Pensate a una poesia: c’è il metro ma poi c’è anche l’accento; l’accento è il punto dove cade la battuta. *Similmente anche nella proposizione filosofica l’identità di soggetto e predicato non deve annientare la loro differenza espressa* *nella forma della proposizione; anzi la loro unità deve risultare come armonia.* Rimangono figure ma in quanto momenti di un intero, cioè, rimangono figure, non è che svaniscono l’una nell’altra. *La forma della proposizione è il riapparire del senso determinato, cioè l’accento che ne distingue il contenuto;…* Lui usa l’accento come metafora per indicare la determinatezza di qualche cosa. L’accento sarebbe il determinare qualche cosa. *…che pertanto il predicato esprima la sostanza, e che il soggetto s’immerga pur esso nell’universale, ecco l’unità in cui quell’accento si smorza.* Questo accento, cioè la determinatezza di un qualche cosa, si smorza, nel senso che non diventa *caput mortuum* ma è viva, fa parte di quell’unità in cui l’accento si smorza, cioè, perde la sua rilevanza, perché all’interno di un intero. *Cerchiamo di render chiaro il già detto mediante qualche esempio. Nella proposizione: Dio è l’essere, predicato è l’essere, ed ha un significato sostanziale, nel quale il soggetto si scioglie.* Cioè: dicendo che *Dio è l’essere,* l’essere diventa la sostanza della proposizione e la parola Dio si scioglie in questa sostanza, perché diventa l’essere. Come dire A è B: B è ciò che è la A, e la A si scioglie; ma sappiamo che lui non parla mai di questo scioglimento perché le figure rimangono figure, anche se momenti di un tutto. *Qui “essere” non dev’essere il predicato, ma l’essenza; con ciò Dio sembra cessar di essere ciò che egli è mediante la posizione della proposizione, ossia il soggetto fissato. Il pensare, anziché progredire nel passaggio dal soggetto al predicato, dato che il soggetto va perduto, si sente piuttosto frenato e risospinto al pensamento del soggetto, sentendone la mancanza.* Dio è l’essere, certo, ma l’essere è Dio. È come se volesse tornare indietro per salvare questo Dio che sembrerebbe scioltosi nell’essere. *…o, dacché il predicato fu espresso esso stesso come un soggetto, come l’essere, come l’essenza che esaurisce la natura del soggetto, il pensare trova il soggetto immediatamente anche nel predicato; e ora, invece di aver raggiunta la libera posizione del raziocinare, andando, nel predicato, in se stesso, il pensare è ancora immerso nel contenuto o, per lo meno, è presente l’esigenza di essere immerso in esso.* Togliendo il movimento è come se si dovesse fissare ora l’uno e ora l’altro, solo che fissato uno scompare l’altro e viceversa; devo trovare un modo per fare esistere entrambi. *Egualmente se si dice: l’effettuale è l’Universale, anche qui l’effettuale, in quanto soggetto, sfuma nel suo predicato. L’Universale non deve avere soltanto la significazione del predicato, quasi che la proposizione venga a dire che l’effettuale è universale; anzi l’Universale deve esprimere l’essenza dell’effettuale.* Quando dico che una cosa è quell’altra, quest’altra deve dire l’essenza della prima. *Il pensare quindi, allorché, trovandosi nel predicato, vien rinviato al soggetto, perde la sua solidificata base oggettiva che nel soggetto aveva, e nel predicato non torna in dietro in se stesso, bensì nel soggetto del contenuto.* Il pensare, quando si trova nel predicato: quando A è B, A si trova nella B ma viene rinviata al soggetto, alla A. Quindi, il predicato perde la sua *solidificata base oggettiva che nel soggetto aveva.* Qual è la sua solidificata base oggettiva? Il dire che una cosa è questo, cioè che A è B: Ma com’è che perde questa sua solidità oggettiva? Perché il predicato non torna indietro in se stesso, ci dice, bensì nel soggetto del contenuto. Potremmo dirla così: il pensare muove verso il predicato ma, andando verso il predicato, non torna indietro in se stesso bensì nel soggetto del contenuto, cioè ritorna nella A. Quando io dico che A è B passo dalla A alla B; la B è il predicato e questo predicato vorrebbe consolidarsi come qualcosa di oggettivo, ma come fa a consolidarsi come qualcosa di oggettivo se dipende dalla A, che lo fa esistere? Torniamo all’esempio iniziale del dire e del ciò di cui dico. È come se il ciò di cui dico volesse consolidarsi per conto suo senza il mio dire, come se il significato volesse porsi senza il significante. Ovviamente, non può, non può esistere il significato senza il significante, non può la B esistere senza la A. Questo per indicare sempre il movimento; tutte queste cose fanno parte di un movimento. La cosa che sta continuando a dirci è che è impossibile isolare gli astratti da concreto senza che questo concreto si disgreghi; ma non può disgregarsi perché gli astratti vivono di questo concreto. È questo l’apparente paradosso: gli astratti non esistono senza il concreto. Quindi, ponendo la questione distinguendo soggetto e predicato… il soggetto, sì, si muove nel predicato, ma questo predicato non c’è senza il soggetto; una volta che ho posto il predicato non ho tolto il soggetto, non si è dissolto. Se io dico che A è B, la B non dissolve la A ma, anzi, si instaura a questo punto una relazione tra B e A che rende questi due elementi indissolubili, li pone cioè in un concreto, li pone in un movimento dialettico. È una parte complessa questa, ma se pensate a tutto ciò, in effetti non fa altro che continuare a dire è che devo tenere conto di questo movimento se voglio avere coscienza delle cose, sennò non ne ho coscienza. Coscienza nel senso di co-scienza, cioè, averne scienza. Semplicemente le percepisco, ne ho coscienza nel senso in cui tutti siamo coscienti, ma non abbiamo scienza, cioè non sappiamo che cosa sta accadendo, non sappiamo perché pensiamo come pensiamo, non sappiamo perché diciamo le cose che diciamo; ci accorgiamo che succede qualche cosa, ma è tutto lì… e questa non è la filosofia per Hegel, la filosofia è speculativa, cioè deve pensare, farsi carico della fatica del concetto, quindi, interrogare il concetto. Questo è l’obiettivo di Hegel.

19 giugno 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

Siamo a pag. 54, punto 65. *In effetto anche il pensare non speculativo ha il suo diritto che è bensì valido…* Il pensiero speculativo sarebbe il pensare non filosofico. *…ma non può venir preso in considerazione in sede di proposizione speculativa.* Se si vuole fare filosofia occorre un pensare speculativo e non il pensare comune. *Il superamento della forma della proposizione non può avvenire in guisa immediata, né in forza del suo mero contenuto.* Il superamento della forma della proposizione, quindi, andare al di là della forma per intenderne il contenuto, non avviene in modo immediato, così come spesso si immagina: la proposizione non dice come le cose stanno. Questa sarebbe la forma immediata. No, dice, la cosa è più complicata. Infatti, dice *Deve, anzi, esprimersi il movimento opposto…* Opposto all’immediato; l’opposto di immediato è mediato, naturalmente. *…esso non ha da essere solamente quell’interiore freno; devesi invece presentare quel ritornare in sé del concetto.* È sempre questa la questione: il ritornare in sé del concetto, cioè questo movimento dialettico dove l’in sé è l’inizio del movimento verso il per sé, per sé che deve ritornare all’in sé. Per farla più semplice, è come dire che il significante deve andare al significato e dal significato deve ritornare al significante perché il significante sia un significante. In questo movimento ambedue rimangono, come direbbe Hegel, delle figure; significante e significato non scompaiono, non è che uno trapassa dileguandosi nell’altro, ma permangono come figure; ma, restando come figure, diventano momenti del segno, cioè dell’intero; non sono più disgiungibili ma esistono entrambi in quanto momenti del segno. Questo movimento tra significate e significato è quel qualcosa che, per usare le parole di Hegel, dà contezza della relazione inscindibile tra i due, cioè, non c’è l’uno senza l’altro. *Questo movimento, costituente il compito della dimostrazione, è il movimento dialettico della proposizione stessa. Solo esso è l’elemento effettualmente speculativo;…* Quando lui parla di speculativo intende questo movimento. *…e solo l’enunciazione del movimento medesimo è rappresentazione speculativa. Come proposizione lo speculativo è solamente il freno interiore; è il ritorno dell’essenza in se stessa, privo di esistenza determinata.* Dice che come proposizione lo speculativo è solamente un freno, nel senso che impedisce il precipitarsi a stabilire la verità, la verità come predicato del soggetto. *…è il ritorno dell’essenza in se stessa, privo di esistenza determinata.* Speculativo, in effetti, non è altro che il ritorno dell’in sé al per sé; *privo di esistenza determinata*, cioè un qualche cosa che non è ancora determinato in sé. *Spesso perciò noi ci vediamo rinviati dalle esposizioni filosofiche a questa interiore intuizione, venendoci così rifiutata l’esposizione, da noi richiesta, del movimento dialettico della proposizione.* Sta facendo una critica alle filosofie che lo hanno preceduto dove, anziché esserci questo movimento speculativo, di fatto, riscontra una *intuizione interiore*, un intuito, per cui: è così! *La proposizione deve esprimere ciò che il vero è; ma esso è essenzialmente Soggetto, è solo il movimento dialettico, ritmo autoproducentesi che si spinge oltre e ritorna in se stesso.* Non ci sta dicendo altro che cos’è il vero: il vero è questo movimento, movimento dell’in sé che si spinge verso il per sé e, diventato il per sé, ritorna sull’in sé e fa dell’in sé il Sé. Punto 66. *A questo proposito si può rammentare come anche esso il movimento dialettico abbia a sue parti o elementi delle proposizioni; sembra quindi che la segnalata difficoltà non faccia che ritornare, e sia una difficoltà della cosa stessa.* Anche il movimento dialettico è fatto di proposizioni, non può ovviamente non esserlo; quindi, ogni proposizione presenta la stessa difficoltà, quella di dover essere portata al concetto. *Ciò assomiglia a quel che succede nella dimostrazione usuale, quando i fondamenti dei quali essa si vale abbisognano ancora di una fondazione, e così all’infinito. Peraltro una tal forma della ricerca del fondamento e della condizione appartiene a quel dimostrare da cui differisce il movimento dialettico; appartiene quindi alla conoscenza esteriore.* Cioè, l’idea che la conoscenza venga da fuori dalla coscienza. *Quanto a quel movimento, il suo elemento è il concetto puro; così esso ha un contenuto che, in lui stesso, è già in tutto e per tutto soggetto.* Cioè, l’intero. Questo contenuto, che è nel movimento, diventa soggetto, cioè qualche cosa che agisce e agisce nel senso che muove l’in sé verso il per sé e che ritorna all’in sé. È in questo senso che è soggetto, nel senso che agisce, che fa, che opera, nel senso dell’ἔργον , il fare; quando parla di soggetto è colui che fa. *Non si dà quindi contenuto alcuno comportantesi come quel soggetto che starebbe a fondamento e al quale converrebbe il suo significato come un predicato; presa nella sua immediatezza, la proposizione è una forma soltanto vuota.* Se non portiamo questa proposizione al concetto, è una forma vuota, non dice niente. Ma per portarla al concetto è necessario che ci facciamo carico di questo movimento, cioè del muoversi del mio dire verso il ciò di cui dico, del significante verso il significato, e viceversa. Hegel dice che questo movimento non avveniva prima di lui. Il problema era, sempre riprendendo i termini di de Saussure, che il significante ha un significato ed è quel significato il ciò di cui si dice; si perdeva, quindi, la relazione inscindibile tra i due, nel senso che il significante è quello che è per il significato, ma anche il significato è quello che è perché c’è un significante, cioè il mio dire è tale perché c’è un ciò di cui sto dicendo, è viceversa. Punto 67. *Non meno del comportamento raziocinante, allo studio della filosofia è d’impaccio la non raziocinante presunzione di verità fatte. Chi le possiede pensa che non sia più necessario ritornare su di esse; anzi, postele a fondamento, stima non solo di poterle esprimere, ma anche di potere con esse sentenziare e condannare.* Qui sta parlando del modo di pensare comune; ancora oggi, non è cambiato niente. *Per questo verso, urge che con la filosofia si ricominci a fare sul serio.* Punto 68. *Quanto alla filosofia genuina, noi vediamo come l’immediata rivelazione del divino e il buon senso, che non si è mai curato di coltivarsi né con la filosofia né con altra forma del sapere, si considerino senz’altro quale perfetto equivalente e ottimo surrogato della lunga via della cultura, di quel ricco e profondo movimento per cui lo spirito giunge al sapere, quasi come si decanta la cicoria quale surrogato del caffè. È penoso notare come l’insipienza e il pacchianismo senza gusto né linea, incapace di fermare il pensiero su proposizioni astratte singolarmente prese, e ancor meno sul loro nesso, si atteggino ora a libertà e tolleranza del pensiero, ora a genialità.* Punto 69. *Viceversa, scorrendo tra i facili argini del buon senso, il natural filosofare riesce tutt’al più a fornire una retorica di verità banali: se gli si mostra che queste non dicono nulla, esso assicura per contro di averne in cuore il senso e il contenuto, e che altrettanto deve avvenire negli altri, mentre presume di essere giunto, mercé l’innocenza del cuore e la purezza della coscienza e simili, a dire l’ultima parola, su cui non si possa sollevare eccezione, e oltre la quale non possa esigersi progresso alcuno. Si trattava peraltro di far sì che ogni miglior valore non rimanesse nei precordi, anzi, da questo pozzo, venisse tratto alla luce del giorno. Ci si sarebbe potuto da un pezzo risparmiar la fatica di mettere in mostra delle verità di questo genere; esse, infatti, si trovano da secoli nel catechismo, nei proverbi popolari, ecc. – Di tali verità è facile cogliere l’indeterminatezza e la stortura; come è facile mostrare alla loro e nella loro coscienza una verità opposta. Mentre una coscienza così ridotta tenta di sottrarsi alla confusione, ricadrà in una nuova e protesterà che e cose stanno indiscutibilmente così e così, e che il resto sono sofisticherie; espressione corrente del senso comune contro la ragione coltivata; allo stesso modo che l’insipienza filosofica pretende di definire una volta per sempre con la parola fantasticherie la filosofia. Poiché il senso comune fa appello all’oracolo interiore del sentimento, rompe ogni contatto con chi non è del suo parere; esso è costretto a dichiarare di non aver altro da dire a colui che non trovi e non senta in se stesso la medesima verità; - in atri termini, esso calpesta la radice dell’umanità.* Come dire: se non lo senti anche tu non posso spiegartelo. Frase che si sente spesso dire in queste circostanze. Punto 70. *Se si chiedesse di una via regia verso la scienza, nessuna se ne potrebbe indicare più comoda di quella che consiste nell’affidarsi al buon senso e nel leggere, per andar di pari passo con la propria età e con la filosofia, recensioni di scritti filosofici o, perché no?, le loro introduzioni e i primi paragrafi; questi forniscono infatti i principi generali dai quali tutto dipende, e le recensioni, oltre la notizia storica, danno anche un giudizio che, appunto perché tale, è già al di là della materia giudicata.* Qui ce l’ha con quelli che, anziché leggere, pensare, riflettere sule cose, leggono la quarta di copertina e pensano di avere capito tutto. *Questa via ordinaria si fa in maniche di camicia; il sentimento eccelso dell’Eterno, del Sacro, dell’Infinito, percorre invece in parametri sacerdotali un cammino che è piuttosto esso stesso l’immediato essere nel centro, la genialità d’idee profonde e originali e di sublimi lampi del pensiero. Come tuttavia una tale genialità non rivela ancora la scaturigine dell’essenza, similmente questi razzi non sono ancora l’empireo. Pensieri veri e penetrazione scientifica si possono guadagnare solo nel lavoro del concetto.* Cioè, nel portare una proposizione al concetto. *Soltanto esso può produrre l’universalità del sapere, la quale è non già la solita indeterminatezza e meschinità del senso comune, ma conoscenza coltivata e compiuta;…* Punto 71. *Io pongo dunque nell’automovimento del concetto ciò mediante cui la scienza esiste;…* L’automovimento del concetto è ciò che fa esistere la scienza, il sapere. Senza questo automovimento non c’è sapere. *…al qual proposito si potrà osservare che i già toccati ed anche altri aspetti esteriori si discostano dal modo col quale il nostro tempo si rappresenta la natura e il carattere della verità, e che, anzi, gli sono decisamente opposti; questa osservazione sembra non promettere favorevole accoglimento al tentativo di rappresentare il sistema della scienza in quella determinazione.* Si rende conto che questo modo di porre le cose andrà incontro a una serie di ostacoli perché la gente non ha voglia di pensare al concetto, cioè di concettualizzare, di problematizzare, di interrogare, di chiedersi che cosa sta facendo; preferisce, come diceva prima, dire “la verità è questa”, e basta. *Intanto io penso che se, per esempio, il miglior succo della filosofia di Platone si fece consistere talora in quei suoi miti che scientificamente sono privi di valore, vi sono poi stati dei tempi, detti perfino tempi della fantasticheria, nei quali la filosofia aristotelica fu altamente apprezzata in virtù della sua profondità speculativa, e il Parmenide di Platone, senza dubbio la sua più grande opera d’arte della dialettica antica, fu tenuto per una vera rivelazione e per la positiva espressione della vita divina; tempi nei quali, non ostante la torbida oscurità di tutto ciò che l’estasi produceva, quella pretesa estasi non doveva essere, in effetto, altro che il concetto puro.* Gli antichi ci sono arrivati alla questione. Parla di Platone, della dialettica antica, antica ma dialettica, e cioè c’era già la volontà di giungere al concetto puro. *Penso inoltre che quanto nella filosofia del nostro tempo v’ha di buono, pone il proprio valore nella scientificità; e se anche non tutti ne convengono, solo mercé la scientificità il buono si mette, di fatto, in valore.* Questo è, sì, attualissimo. Soltanto la scienza oggi dice come stanno le cose. Questa è la bellezza, anche la virtù, di testi come questo e di altri che abbiamo letto, e cioè che le cose che dicono sono sempre presenti, non sono passate di moda, sono sempre qui. Affrontano problemi che sono presenti sempre perché, anche se non lo dicono, anche se non se ne accorgono, sono problemi legati al funzionamento del linguaggio e, quindi, sono sempre in atto.

*Intervento: A mio avviso ciò che si ripete è questa dicotomia tra retorica e logica, dicotomia che può assumere varie configurazioni: Apollo e Dioniso, la razionalità e l’irrazionalità, la calcolabilità, la misurabilità delle cose, e di contro la ricerca di qualcosa che vada oltre la mera calcolabilità, ecc….*

Questa dicotomia tra retorica e logica mostra molto bene qual è il tentativo degli umani, dei parlanti: chiudere la distanza che si avvia con il linguaggio, distanza senza la quale non esisterebbe il linguaggio; però, l’idea è quella di chiudere questa distanza in modo da cogliere la cosa coì com’è realmente. Quindi, non si tiene affatto in conto che i fondamenti della logica sono retorici, non possono essere logici; il logico interviene dopo, ma prima occorre porre delle istanze che consentano di incominciare a pensare in modo logico, ma queste istanze sono retoriche. Anche Heidegger lo intende quando dice che veniamo dalla chiacchiera, che nasciamo nella chiacchiera… ma non dobbiamo necessariamente morirci, è possibile uscirne. Nasciamo nella chiacchiera, nasciamo in questo modo di parlare dove l’in sé non giunge mai al per sé ma rimane un in sé, ha sì coscienza delle cose che accadono ma senza alcuna speculazione, senza alcun pensiero. *Io posso quindi sperare che questo tentativo di rivendicare la scienza al concetto e di rappresentarla in questo suo peculiare elemento si farà strada per l’intima verità della cosa.* *Dobbiamo persuaderci che la natura del vero è quella di farsi largo quando è arrivato il suo tempo, e che solo allora appare, quando il tempo è venuto; e che quindi non appare mai troppo presto, né trova un pubblico non maturo;…* Qui c’è un pensiero che svilupperà più avanti nel testo, e cioè il venire a sapere dopo: solo adesso noi sappiamo perché è accaduta quella certa cosa, ma mentre stava accadendo non sapevano quali fossero le ragioni, non potevano saperlo; non si potevano sapere le ragioni che stavano mettendo in atto facendo quella certa cosa e dove avrebbero portato o che avrebbero condotto a fare; noi, oggi, guardando indietro, le vediamo queste cose. Quando Hegel parla dello Spirito… lo Spirito è il lavoro di tutti e di ciascuno, un lavoro che la comunità umana porta avanti, un lavoro che non è altro che il lavoro del concetto, questa fatica del concetto, e cioè di porre la proposizione e volgerla in quanto concetto. Il lavoro sta nel fare in modo che dal per sé torni all’in sé; quindi, nel senso hegeliano del termine, l’*Aufhebung*, cioè il superamento, il trapassare da una cosa all’altra, è questo il lavoro, che poi è il lavoro che fa il linguaggio. Torniamo a de Saussure: un significante che ha il suo significato e che dal significato trapassa al significante; questo il lavoro che viene compiuto. Qual è la portata geniale di Hegel? Generalmente, si suppone che soggetto e predicato di una proposizione costituiscano quegli elementi che indicano la cosa: A è B; quindi, la B non è niente altro che la A. Ma, se ci pensate bene, non c’è mai una considerazione che dalla B torni sulla A; si prende la B come vera e da lì si parte per fare altre cose, ma la A scompare. La posizione di Hegel, dice invece che il lavoro del concetto è di riflettere sul fatto che la B è, sì, la A ma, una volta che io dico che A è B, anche la A viene modificata, e non scompare, rimane in quanto modificata in quanto altro da quella A astratta, di cui parlavo prima. Questo lavoro è quello di ricondurre, quindi, tutto il “negativo” al positivo; sarebbe questo il compito ultimo della Fenomenologia dello Spirito, cioè, arrivare all’Assoluto. Per Hegel l’Assoluto non è nient’altro, per dirla in modo semplice, che la realtà. Ma noi sappiamo come ci ha indicato Hegel la realtà: è la coscienza, la co-scienza. Quindi, il bello di Hegel è che ci mostra in questo modo che non è che una volta che abbiamo detto A è B ci dimentichiamo della A; no, a questo punto la A non è più la A di prima, è diventata un’altra cosa: si traspone nella relazione A e B, non viene cancellata. Se A è B, della A non me ne faccio più nulla, perché so che è B e, quindi, tengo solo la B e elimino la A, che non serve più a nulla a questo punto. Per Hegel non è affatto così: non solo la A non viene tolta, ma permane, è la condizione della B. Potete tenere conto di Peirce rispetto alla questione del negativo: nella formula A è B, una volta che io ho stabilito che è B, la A è il suo negativo, cioè ciò che non serve più, che non ha più nessuna utilità. Invece, per Hegel non è così: non solo non la toglie di mezzo ma dice che il negativo di B, la A, è la condizione perché esista la B, per cui se la tolgo non esiste nemmeno la B. Entrambe esistono in virtù dell’altra. Questo movimento, che Hegel indicherà come il lavoro, Marx lo indicherà come superamento della figura del padrone nel proletariato, che a questo punto diventa lui il padrone dei propri mezzi di produzione. Il proletariato elimina il padrone e diventa lui il padrone; questo fatto corrisponde al raggiungimento del Sapere Assoluto, per cui non c’è più il negativo. In Hegel non c’è più il negativo nel momento in cui si raggiunge il Sapere Assoluto. Ciò che noi sappiamo oggi di ciò che è passato, delle ragioni che hanno condotto a una certa guerra, a un certo evento, per chi viveva allora le cose non erano così semplici, era un continuo conflitto tra il positivo e il negativo. Oggi, tutto ciò, sapendo come sono andate le cose, è trapassato, è diventata un’altra cosa, non ci sono più quel positivo e quel negativo, sono diventati ciò che noi sappiamo oggi. In questo senso Hegel immagina il Sapere Assoluto: quando alla fine non ha più da combattere contro il negativo perché lo ha accolto, assunto in sé. A questo punto, non è che finisce il pensiero, ovviamente, ma può muoversi in tutt’altro modo; non ha più modo di combattere contro il negativo, cioè il nemico: non c’è più il nemico; ciò che è pensato il nemico, l’ostacolo, è diventato parte integrante del positivo, totalmente. *Ma qui bisogna spesso distinguere tra il pubblico e coloro che si atteggiano a suoi rappresentanti e interpreti. Quello si comporta in più di un rispetto diversamente da questi, e anzi in modo opposto.* Cioè: le persone fanno tutt’altre cose da quello che immaginano coloro che si ritengono loro interpreti. Da qui le catastrofi economiche, per esempio: si pensa che le cose vadano in un certo modo e, invece, vanno in tutt’altra direzione. È accaduto qualcosa che gli interpreti del pubblico non avevano previsto. *Se quello preferisce bonariamente far colpa a se stesso che un’opera filosofica non gli si addica, questi altri invece, certi della loro competenza, riversano la colpa sull’autore.* Alcuni dicono: sarà così…però, non capisco bene; invece, quegli altri dicono no, è colpa dell’autore che non ha capito niente. *Nel pubblico l’effetto è più discreto che non l’agitarsi di quei morti quando seppelliscono i loro morti.* Questa è una frase famosa di Hegel. *Se ora il generale discernimento è in media più elevato, la sua curiosità è più sollecita il suo giudizio più rapidamente si determina, così che già davanti all’uscio sono i piedi di coloro che ti porteranno al camposanto, bisogna tuttavia saper distinguere quel più lento effetto che, un po' alla volta, rettifica l’attenzione cattivata da asserzioni roboanti, e modera il biasimo della stroncatura.* Naturalmente, qui allude sempre alla speculazione, il pensare alle cose. *Cosicché questo lento effetto prepara agli uni, solo dopo qualche tempo, un mondo che è il loro, mentre gli altri, dopo il plauso dell’attimo fuggente, non avranno posterità alcuna. Del resto in un’età, nella quale l’universalità dello spirito è fortemente consolidata, e la singolarità, come si conviene, è divenuta di tanto più insignificante; in un’età in cui l’universalità fa gran conto di tutta la sua comprensione e dell’adunata ricchezza e la si esige; soltanto minima può essere la partecipazione all’itera opera dello spirito assegnata all’individuo;…* Dei grandi movimenti si vede soltanto il movimento della massa ma quello che fa l’individuo non si vede. *…così questo deve a maggior ragione obliare se stesso, - il che, del resto, è già una conseguenza della natura della scienza, - e divenire e fare quel che gli sarà possibile; ma da lui si deve pretendere tanto meno, quanto meno egli può aspettare da sé e può per sé esigere.* Anche se l’individuo viene cancellato nella massa, tuttavia, l’individuo è ciò che rende la massa quello che è. È un invito, quindi, alla speculazione da parte di ciascuno, a pensare da parte di ciascuno, anche se a quel tempo il singolo sembrava obliato nella massa dove, in effetti, il singolo sembrava scomparire di fronte a tanti avvenimenti mondiali. Hegel, invece, dice no, il singolo deve pretendere da sé il pensare, e affrontare il proprio pensiero. E con questo abbiamo concluso la Prefazione. Nell’Introduzione si occuperà della questione del metodo, e ci dirà che in effetti non esiste un metodo della filosofia; esiste un metodo della trattazione della filosofia, ma non può esserci un metodo della filosofia. Il compito della filosofia è di giungere al vero, ma come faccio a sapere che il metodo è vero se ancora non so cos’è il vero? Questione banalissima ma sempre presente. Ciò che è importante è che sia chiaro questo progetto. In fondo, nella Prefazione è come se Hegel mostrasse qual è il suo progetto, che poi sviluppa per tutte le seicento pagine. Il metodo è questo: la verità non è il risultato di un giudizio. Io giudico che questa cosa è vera: non è qualcosa che procede dall’esperienza, dall’autorità o da qualunque altra cosa. La verità è un percorso, è un processo, è questo lungo cammino dove passo dopo passo io affronto una proposizione, la porto al concetto, e cioè, affermando qualche cosa, tengo conto che ciò che affermo non è la verità ma una parte della verità perché, per poter essere la verità, occorre che contenga anche ciò che quella cosa non è, che è altro da sé. È tenendo conto di questo che la mia asserzione diventa vera, perché non è più un vero parziale. È come se, usando le parole di Severino, a questo punto io cogliessi l’intero, cioè, ciò che affermo è l’altro da ciò che affermo. Ciò che affermo, l’in sé, è come una proposizione vuota che attende di essere significata; così come il significante di per sé, in quanto tale, è vuoto senza il significato. Quindi, il lavoro, di cui parla Hegel, è questo tenere conto che ciò che affermo non è la verità a meno che non tenga conto dell’altro rispetto a ciò che io sto affermando, e cioè che ciò che sto affermando è soltanto una verità parziale. Il qualche cosa che ciò che affermo non è, è ciò che mi consente di cogliere, come dicevo, l’intero e, quindi, di incominciare il cammino verso la verità. La verità, a questo punto, è il movimento, è questo muoversi dall’in sé al per sé, e viceversa, dove un qualche cosa trova nel suo altro da sé ciò che lo fa esistere in sé. Ponendola nei termini di de Saussure, è molto più semplice; parlando di significante e significato è più evidente: il significante non è niente se non c’è un significato, e se questo significato non torna sul significante per renderlo significante, alla lettera, come qualcosa che significa qualcosa. Questo movimento è esattamente il movimento di cui parla Hegel, non è altro da questo: il significato è altro dal significante e, infatti, de Saussure ci mette una barra; rimangono due figure distinte ma, al tempo stesso, due momenti della stessa cosa, cioè il segno. Quindi, queste due figure restano, sono imprescindibili, ma sono imprescindibili in quanto momenti del segno – uno non c’è senza l’altro – ed è in questo movimento che il segno si produce, direbbe Hegel. Ovviamente, Hegel non parla di segno, non era una cosa di cui si occupava, ma indirettamente se ne sta occupando dicendoci che è questo movimento che fa del segno quello che è, questo movimento dal significante al significato e di ritorno dal significato al significante. Il significato sarebbe il per sé, sarebbe l’esplicito; il significante sarebbe l’in sé, il qualche cosa che muove verso un per sé, che è il suo significato, e dal quale per sé ricava il Sé e diventa il segno che è. Questo è il lavoro di cui parla Hegel. Certo, lui parla di moltissime altre cose, non solo di questo, ovviamente; comunque, il suo intendimento è sempre quello, e questo è il fondamento del suo pensiero, e cioè che affermare qualche cosa afferma sempre, comunque e necessariamente, una verità parziale. Non sto dicendo come stanno veramente le cose, perché le cose stanno ma stanno anche in altri modi. Io dico che le cose stanno così, che A è B. Bene, ma una volta che ho detto questo non mi accorgo che con questa affermazione io ho modificato anche la A. Quando affermo qualche cosa, il lavoro, di cui parla Hegel, è quello che mi porta ad intendere che ciò che affermo va al di là di ciò che io credo di affermare, c’è di più. Qui l’evocazione a Freud è inevitabile: c’è di più in ciò che sto dicendo. Si potrebbe fantasticare il per sé come l’altro, l’inconscio, quello che vi pare, ma sono analogie che lasciano il tempo che trovano.

*Intervento: Io stesso vengo modificato…*

Sì, è la coscienza, in effetti, che si modifica; la coscienza che si rivolge all’altro da sé, ponendo a questo punto l’altro da sé come parte di sé: ecco il movimento. Questo altro da sé è parte di sé. Ciò che escludo affermando una certa cosa non è che cessa di esistere. Come dicevamo tempo fa, è la condizione per potere affermare una certa cosa. È l’obiezione che ponevo a Severino: l’intero deve essere presente in ciascun atto di parola; se posso affermare ciò che affermo è perché l’intero c’è, è presente; quindi, non si dà la contraddizione C, anche perché se si desse, come dicevamo, tutto ciò che Severino ha scritto ne *La struttura originaria* sarebbe nulla; non ha risolto la contraddizione C e finché la contraddizione C non è risolta è autocontraddittoria. Per lui l’autocontraddittorio è nulla, quindi, *La struttura originaria* è nulla – per usare un sistema logico a lui molto caro. Quindi, questa Prefazione ci è servita per dare un’idea di qual è il progetto di Hegel, di cosa ci dirà nel prosieguo.

23 giugno 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

Nell’*Introduzione* Hegel si pone due questioni: la prima riguarda il metodo, cioè, se sia possibile un metodo in filosofia; la seconda questione riguarda il metodo della trattazione della filosofia. Il metodo sarebbe un qualche cosa che dà accesso alla verità, però è sempre un medium e questo comporta, anche se Hegel non lo dice, l’argomento di Aristotele del terzo uomo, cioè un medium – un qualcosa che sta in mezzo e che consente di raggiungere l’obiettivo – ma che cosa ci garantisce che dal mezzo all’obiettivo ci sia la possibilità di raggiungere la cosa? Ci vuole un altro elemento che si faccia garante, e così via all’infinito. Ma veniamo alle parole di Hegel. A pag. 65. *Secondo una rappresentazione naturale, prima di affrontare la cosa stessa, ossia la reale conoscenza di ciò che è in verità, nella filosofia ci si dovrebbe preliminarmente intendere circa quel conoscere che viene considerato come strumento con cui ci si impadronisce dell’Assoluto o come mezzo con cui si possa scorgerlo.* Quindi, ci sono io, c’è la conoscenza e la cosa che devo conoscere. *Sembra giustificata la preoccupazione che, da una parte, ci possano essere diverse specie di conoscenza delle quali l’una sia più idonea dell’altra al raggiungimento di quel fine supremo; - giustificata, cioè, dalla possibilità di una falsa scelta fra esse;…* La conoscenza può essere corretta ma anche scorretta. *…d’altra parte, che essendo il conoscere una facoltà di specie e comprensione determinate, si possa senza una più precisa determinazione della sua natura e del suo limite, incappare nelle nubi dell’errore invece di raggiungere il cielo della verità. Questa preoccupazione deve mutarsi fin nella convinzione che tutta l’impresa del conquistare alla coscienza, mediante il conoscere, ciò che è in sé, sia, nel suo concetto, un controsenso, e che tra il conoscere e l’Assoluto interceda una netta linea di divisione.* Ci sono io, c’è il conoscere e la cosa. Tutto è ben distinto. *Se infatti il conoscere è lo strumento per impadronirsi dell’Assoluto,…* Potete intendere l’Assoluto in Hegel come la realtà. *…vien fatto di pensare che l’applicazione di uno strumento a una cosa, anziché lasciarla com’essa è per sé, vi imprima una forma e inizi un’alterazione.* Questa cosa, il mio conoscere, come so che non modifica la cosa e anche me? *Oppure, dato che il conoscere non sia uno strumento della nostra attività, ma un mezzo passivo attraverso il quale giunga a noi la luce della verità tuttavia nemmeno così riceviamo quest’ultima com’essa è in sé, anzi com’essa è in e mediante tale mezzo.* Questo è ciò che accade con la scienza: lo strumento consente di vedere una certa cosa; ma c’è di mezzo lo strumento e io vedo l’immagine nello strumento, non vedo la cosa. *Nei due casi noi facciamo uso di un mezzo che produce immediatamente il contrario del suo scopo;…* Anziché farci vedere la verità, ce la impedisce, ce la inibisce, ce la nega. *…ossia il controsenso sta addirittura nel far uso di un mezzo.* Questo è importante. A tutt’oggi c’è l’idea che il mezzo, potremmo dire oggi la tecnica o, meglio ancora, la scienza, sia quello strumento che consente di conoscere come stanno le cose; ma se è un mezzo, noi conosciamo quello che facciamo dire alla scienza, non ciò che vogliamo conoscere. Questo è un argomento molto fine di Hegel, che a tutt’oggi non è stato inteso da molti. *Sembra bensì che a questo inconveniente si possa ovviare con la conoscenza nel modo come lo strumento agisce; infatti tale conoscenza renderebbe possibile di detrarre dal resultato l’apporto dovuto, nella rappresentazione che noi con lo strumento ci facciamo dell’Assoluto, allo strumento stesso, ottenendo così il vero al suo stato di purezza.* Cioè: io ho quello strumento che mi dà una certa immagine; poi, da quella certa immagine detraggo la deformazione dello strumento, ma sono daccapo. Infatti, dice *Se non che, questa correzione ci riporterebbe, in effetto, al punto di prima.* Ho di nuovo questa cosa che devo conoscere. O la conosco attraverso il mezzo, e allora conosco il mezzo e non la cosa, oppure se tolgo il mezzo sono daccapo, cioè non conosco niente. *Se da una cosa formata togliamo l’apporto dovuto allo strumento, essa allora, - nel nostro caso l’Assoluto, - e di nuovo ciò che già era avanti questa fatica la quale, dunque, è superflua. Se mediante lo strumento l’Assoluto, come un uccello preso alla pania, dovesse solo venirci avvicinato alquanto, senza che nulla vi si mutasse, qualora in sé e per sé non fosse e non volesse essere già presso di noi, esso si farebbe beffe di questa astuzia;…* Qui dice la questione: è già presso di noi. Qui sta tutta la questione, e cioè: se voglio conoscere la verità e mi ingegno a trovare uno strumento che mi consenta di conoscere o anche solo di avvicinarmi alla verità, già me la nego in questo stesso operare. Perché? Perché noi siamo già nella verità. O siamo già nella verità o non la troveremo mai, e non la troveremo mai per i motivi che ci sta dicendo: sarà sempre un’altra cosa rispetto ai mezzi e agli strumenti che mi ingegno di trovare per raggiungerla. Quindi, se c’è la verità è perché noi siamo già dentro, siamo già da sempre nel concreto, il concreto come la verità dell’essente, cioè come il manifestarsi dell’esser sé dell’essente, per usare le parole di Severino. Sono già da sempre nel concreto, non devo adoperarmi per raggiungerlo, anzi, se mi adopero vuol dire che devo astrarre dal concreto delle cose e, quindi, non sono più nel concreto. Per cogliere il concreto, l’Assoluto, l’intero, se io mi adopero ad astrarre delle cose, perdo il concreto. Io sono già da sempre nel concreto: “questa lampada che è sul tavolo” è già da sempre “questa lampada che è sul tavolo”: questo è il concreto, l’intero, cioè la verità. Punto 2. *Frattanto, se la tema di cadere in errore insinua sfiducia nella scienza che senza preoccupazioni di questo genere si accinge da sé all’opera e realmente conosce, bisogna vedere come mai, per contro, in questa diffidenza non si debba insinuare una diffidenza e non s’abbia a temere che una tale paura di errare non sia già essa stessa l’errore.* La scienza non può e allora diffido della scienza; ma questo diffidare delle cose, dice, è già un errore di per sé. *In effetto quella paura presuppone come verità qualcosa, anzi molto, e ne fa base delle sue apprensioni e delle loro conseguenze;…* Questa paura presuppone che la verità sia qualche cosa di conoscibile e che devo conoscere attraverso un mezzo, uno strumento. *Una tale paura presuppone, cioè, rappresentazioni del conoscere, inteso come strumento e mezzo; presuppone anche una differenza di noi stessi da questo conoscere;…* Ecco, qui c’è il conoscere e qua ci sono io; senza tenere conto che questo conoscere sono io. Immagino il conoscere come un’altra cosa, come se astraessi il conoscere, per cui ci sono io, c’è il conoscere e la cosa da conoscere. *Ma, sopra tutto, presuppone che l’Assoluto se ne stia da una parte e il conoscere dall’altra, per sé e separato dall’Assoluto, pur essendo qualcosa di reale;…* Se è qualcosa di reale, io, la conoscenza e l’Assoluto siamo la stessa cosa, cioè, io sono già nell’Assoluto, nella realtà – realtà nel senso in cui la intende Hegel, ovviamente. *…ovverossia presuppone che il conoscere, il quale fuori dell’Assoluto è indubbiamente anche fuori della verità, sia poi tuttavia veridico:…* Il conoscere, se lo metto fuori della realtà lo metto allo stesso tempo fuori dalla verità, non posso dire che una cosa è reale ma non è vera, se è reale è anche vera – nella tradizione funziona così. E, quindi, compio questa operazione in cui dico che il conoscere è fuori della realtà ma poi, indicandolo come vero, dico che questo conoscere è nella realtà. *…assunzione per cui ciò che si chiama paura dell’errore si fa invece piuttosto conoscere come paura della verità.* La paura della verità, cioè, la paura connessa con l’accogliere il fatto che siamo già nella verità. La verità, come dicevo prima, non è altro che l’apparire dell’esser sé dell’essente, l’apparire delle cose così come mi appaiono. *Questa conseguenza risulta dal fatto che l’Assoluto solo è vero, o il Vero solo è assoluto. Contro tale conseguenza si potrebbe sollevar l’eccezione che un conoscere il quale non conosca, - come la scienza invece richiede, - l’Assoluto, è tuttavia anche vero;…* Si potrebbe sollevare questa eccezione, e cioè che ci sia un Assoluto che non si conosce ma che è vero. *…e che il conoscere, in generale, quando pur fosse incapace di attingere l’Assoluto, potrebbe tuttavia esser capace di altra verità. Ma noi vediamo appunto che un tale dibattito va a finire in un’oscura differenza tra un Vero assoluto e un Vero comune, e che l’Assoluto, il conoscere, ecc., sono termini i quali presuppongono un significato che occorre da prima industriarsi di attingere.* Si parla di vero assoluto, di vero comune, ma di che cosa stiamo parlando, si chiede. *Invece di rompersi il capo con simili inutili immaginazioni e chiacchiere intorno al conoscere come strumento per impossessarsi dell’Assoluto, o come mezzo attraverso il quale ci sia dato scorgere la verità, ecc., … invece di ricorrere a quelle scappatoie che l’incapacità di lavorare secondo criteri scientifici trae dal presupposto di quelle posizioni medesime, a scansare la fatica della scienza, dandosi nello stesso tempo l’aria di una operosità rigorosa e scrupolosa; e invece di rompersi il capo per trovare delle risposte a tutto ciò, sarebbe meglio rifiutarle senz’altro come immaginazioni accidentali e arbitrarie; e l’uso a ciò congiunto di termini, - come qui l’Assoluto o anche l’oggettivo, il soggettivo e innumerevoli altri, il significato dei quali si presuppone comunemente noto, - potrebbe essere considerato a dirittura un inganno.* Utilizzare dei termini presupponendo di sapere che cosa significhino, ecco, questo l’errore più comune: il non farsi carico del concetto, il non farsi carico del pensare il concetto. Quando dicevo tempo fa che intendo il pensiero come il farsi carico del problema che è il linguaggio, intendevo praticamente questo, e cioè il farsi carico del problema che, per es., ciascun termine comporta: la sua storia, i significati che può assumere a seconda dell’impiego che ne viene fatto, e che quindi, quando dico una cosa, quella cosa è evanescente; e se non la determino, cioè se non do una definizione, resta tutto assolutamente vago e, quindi, si può dire tutto e il contrario di tutto; ma se do una definizione devo anche mostrare, precisare, perché do quella definizione anziché una qualunque altra. Questo ha a che fare in qualche modo con la fatica del concetto. *Infatti, il simulare e che il loro significato è comunemente noto, e che se ne ha perfino il concetto, sembra piuttosto un modo per esimersi dal compito principale, che è di dare il concetto. A maggior ragione si potrebbe, per contro, evitare la fatica di prender atto di tali immaginazioni e chiacchiere mediante le quali si vuole tenere in scacco proprio la scienza.* Scienza intesa qui come la intende lui, naturalmente. *Esse infatti costituiscono solo una vuota apparenza del sapere, che dilegua immediatamente dinanzi al sorgere della scienza.* Io credo di sapere una certa cosa, ma questa dilegua immediatamente di fronte alla scienza, di fronte al farsi carico del concetto. Se io sono “sicuro” che il termine Assoluto significhi una certa cosa, se non mi faccio carico, se non interrogo quel termine, continuerò a usarlo immaginando di sapere che cosa vuol dire in verità, per cui significa esattamente questo. Se me ne faccio carico mi rendo conto che l’uso che sto facendo di questo termine è assolutamente personale, utilizzato all’interno di un sistema che io ho deciso di usare, per cui, in definitiva, il significato che do a un certo termine è qualcosa di cui devo assumermi la responsabilità; mentre, se suppongo che quella cosa significhi “naturalmente” quella cosa lì, io non devo assumermi nessuna responsabilità, è quella e basta. Assumersi la responsabilità potete intenderla come il farsi carico, come la fatica del concetto, così come ne parla Hegel. *Ma nel momento del suo sorgere la scienza è essa stessa apparenza; il suo sorgere non è ancora essa attuata e dispiegata nella sua verità.* Ecco da dove Heidegger ha preso la sua questione della chiacchiera. Quando dice che nasciamo nella chiacchiera non fa altro che ripetere le parole di Hegel. Dice Hegel che *nel momento del suo sorgere la scienza è essa stessa apparenza*, non c’è nessun concetto ancora. Noi nasciamo lì, nella chiacchiera. *Rappresentarsi la scienza come apparenza perché compare accanto ad altro, oppure chiamare sua apparenza quell’altro non vero sapere, è qui indifferente. Ma la scienza deve liberarsi da tale parvenza, e lo può fare soltanto col volgersi contro quella parvenza medesima.* Cioè, uscire dalla chiacchiera è puntare all’autentico, direbbe Heidegger. Per uscire dalla chiacchiera, come primo passo occorre rilevare la chiacchiera in quanto tale, accorgersi della chiacchiera. Se io suppongo di usare un certo termine con un certo significato, perché quello è “il” significato, questa è chiacchiera. *La scienza infatti non può né gettare via un sapere che non è verace, considerandolo soltanto come una visione volgare delle cose, assicurando se stessa essere una conoscenza di tutt’altro tipo e dichiarando che per lei un tale sapere è assolutamente nullo;…* È chiaro che tutto il suo lavoro consiste in questo: non c’è il negativo da eliminare. *…né può appellarsi a quel barlume di un miglior sapere che aleggia nel sapere non verace.* Dice: sì, questo sapere non è del tutto vero, però c’è un barlume di verità anche lì. Sta dicendo che non è questo che ci interessa. *Con tale assicurazione essa affermerebbe come propria forza il proprio essere…* La propria forza che sono; sono nel senso che sono una verità, magari anche parziale, irrilevante, ma ci sono. *…ma anche il sapere non verace fa altrettanto appello al fatto che esso è; ed assicurare che la scienza per lui non è niente: ma una secca assicurazione non conta più dell’altra.* Punto 5. *Ora, poiché questa presentazione ha per oggetto soltanto il sapere apparente o fenomenico…* Qui apparente sta per ciò che appare. *…sembra ch’essa stessa non sia la libera scienza moventesi nella sua figura peculiare; anzi, da questo punto di vista, può venir considerata come l’itinerario della coscienza naturale, la quale urge verso il vero sapere; o come l’itinerario dell’anima percorrente la serie delle sue figurazioni quali stazioni prescrittele dalla sua natura perché si rischiari a spirito e, mediante la piena esperienza di se stessa, giunga alla conoscenza di ciò che essa è in se stessa.* Questo è ciò che vuole fare nella sua Introduzione, cioè la piena esperienza della coscienza. Come si fa esperienza della coscienza? Come so di essere cosciente? Come vengo a sapere le cose? Queste sono le domande da cui è partito Hegel. *La coscienza naturale…* Quella non filosofica, quella non speculativa, la chiacchiera, in definitiva*. …mostrerà di essere soltanto concetto del sapere, ossia sapere non reale.* La chiacchiera ha a che fare con un sapere non reale. *Ma giacché quella ritiene sé, immediatamente, il sapere reale, questo itinerario ha per lei significato negativo e, rispetto a lei, ciò che è realizzazione del concetto vale più tosto come perdita di se stessa.* La chiacchiera fa esattamente questo: considera sé come il sapere assoluto, un sapere vero, reale, accertato, e, quindi, teme lo speculativo perché lo speculativo la mette in discussione; quindi, lo teme come il maggiore dei mali. Infatti, dice *In questo itinerario, infatti, tale coscienza perde la sua verità.* Perde, cioè, le sue superstizioni. Adesso c’è una frase che vi leggo perché molto famosa. *Può quindi venir considerato come la via del dubbio o, più propriamente, la via della disperazione.* Via della disperazione perché scompiglia la chiacchiera, la butta per aria. Ci sta dicendo che il dubbio non è qualcosa da togliere e poi tornare alla certezza di prima. *Anzi il dubbio è il consapevole discernimento della non verità del sapere apparente, per il quale la realtà più piena consiste in quello che, per vero, è invece il concetto non realizzato.* Il dubbio è il *consapevole discernimento,* cioè la consapevolezza della non verità del sapere apparente. Sta dicendo che questo dubbio ci serve, intanto per indicare la non verità del sapere apparente, *per il quale la realtà più piena consiste in quello che, per vero, è invece il concetto non realizzato.* Cioè: per questo sapere la verità più piena è il concetto non realizzato. Cos’è il concetto non realizzato? È il concetto che non ha passato la fatica del concetto, cioè, dell’in sé che va verso il per sé e torna nell’in sé; come dire che non si è posto in termini dialettici. Prosegue dicendo che è inutile appoggiarsi al sapere altrui quanto enfatizzare il proprio; entrambi non garantiscono nulla. Più avanti verso la fine di pag. 70. *Invece, soltanto lo scetticismo rivolgentesi all’intero ambito della coscienza apparente, rende capace lo spirito di esaminare che cosa la verità, inducendo a disperare delle così dette rappresentazioni, pensieri e opinioni naturali;…* Quindi, occorre rivolgere questo scetticismo, questo dubbio, di cui parlava prima, all’intero ambito della coscienza apparente. *…è indifferente chiamarle rappresentazioni proprie o altrui; di esse è ancora grossa e inficiata la coscienza che senza preamboli si accinga all’esame; ma per questo appunto è davvero incapace di ciò che vuole intraprendere.* È irrilevante che io prenda dagli altri o sia convinto delle mie asserzioni. Punto 7. *Il ciclo completo delle forme della coscienza non reale resulterà dalla necessità stessa del processo e della concatenazione.* Per accorgersi della non realtà del mio sapere occorre la dialettica. *Per render ciò concepibile si può preliminarmente notare in generale che la presentazione della coscienza non verace nella sua non verità, non è un movimento meramente negativo, qual è invece secondo il modo di vedere unilaterale della coscienza naturale; e un sapere che di tale unilateralità faccia la propria essenza, è una delle figure della coscienza imperfetta e, come tale, rientra a sua volta nel corso di tale itinerario, e ivi verrà a mostrarsi.* La coscienza naturale considera il negativo come qualcosa da scartare. *Questa figura non è che lo scetticismo…* Sappiamo che questo negativo, che sarebbe da scartare, per Hegel è invece fondamentale. *…il quale nel resultato vede sempre soltanto il puro nulla, e astrae dal fatto che questo nulla è per certo il nulla di ciò da cui resulta.* Qui prende di mira anche lo scetticismo nel senso filosofico del termine; scettiscismo che giunge a considerare il nulla come ciò cui tutto converge, cioè, non c’è nessuna possibilità di stabilire la verità, la verità è nulla. Il nulla dello scetticismo non è il nulla di cui parla Hegel. Rileggo. *Questa figura non è che lo scetticismo il quale nel resultato vede sempre soltanto il puro nulla, e astrae dal fatto che questo nulla è per certo il nulla di ciò da cui resulta.* Qualcosa, quindi, che giunge al nulla ma che è fatto di nulla, che viene dal nulla, perché il nulla è tutto ciò con cui abbiamo a che fare. È questo che dice lo scetticismo, non si può stabilire niente con certezza. *Ma il nulla preso come il nulla di ciò da cui resulta non è, in effetto, se non il resultato verace;…* Ci sta dicendo che il nulla preso come il nulla di ciò da cui resulta… ecco, questo è un altro discorso, perché questo nulla, dice Hegel, risulta invece da un processo dialettico, dove ho messo ciò che pongo, il positivo, a fianco del negativo; dove cioè tengo conto del fatto che qualche cosa è quello che è in relazione a ciò che non è. *…quindi è esso stesso un nulla determinato e ha un contenuto.* Non è il nulla dello scetticismo antico, il puro nulla, quel *nihil absolutum,* di cui parla anche Severino, di cui non si può dire niente, se ne parlo è già qualche cosa. È quello che sta dicendo Hegel: è un nulla determinato, ha un contenuto, è una negazione, si pone come una negazione e non come il puro nulla. *Lo scetticismo che termina con l’astrazione del nulla o con la vacuità, non può da questa procedere oltre, ma deve aspettare se gli si possa mostrare un che di nuovo per gettarlo nel medesimo vuoto abisso.* Lo scetticismo si installa in questo nulla e da lì non può più fare niente. Una volta che ha stabilito che nulla ha senso, che nulla esiste, dove vado? Non resta, come dice Hegel, che spettare che sorga un qualche cosa di nuovo per ricondurre anch’esso nel nulla. *Se invece il resultato viene inteso come in verità esso è, come negazione determinata, ecco che allora è immediatamente sbocciata una nuova forma, e nella negazione è stato aperto il passaggio pel quale avviene lo spontaneo processo attuantesi attraverso la completa serie delle figure.* Cioè: pongo il nulla non come fa lo scetticismo ma come una negazione determinata, una negazione che dice qualche cosa, che nega qualche cosa di preciso, nega precisamente ciò che è stato affermato, nega il positivo, ciò che è stato posto; quindi, è una negazione determinata, non è il nulla assoluto. *Ma al sapere è di necessità inerente non meno la meta che la serie del processo; la meta è là dove il sapere non ha più bisogno di andare oltre se stesso, dove trova se stesso, dove il concetto corrisponde all’oggetto e l’oggetto al concetto.* Dove, cioè, si è attuata la sintesi totale e, quindi, non c’è più nulla che non sia la sintesi di positivo e negativo. *Il processo verso questa meta non può quindi subire arresti, né appagarsi di alcuna precedente sosta. Ciò che è ristretto a una vita naturale non ha il potere di andare oltre il proprio esserci;…* L’individuo non può andare oltre il proprio esserci, non è immortale. *…ma ne è tratto fuori da un Altro, e questo esserne tratto fuori è la sua morte. Ma la coscienza è per se stessa il suo concetto, ed è quindi, immediatamente, l’arte del sorpassare il limitato, e, poiché questo limitato le appartiene, del sorpassare se stessa.* Quindi, la coscienza è il suo stesso concetto, non c’è la coscienza e poi il concetto della coscienza. Quando io parlo di concetto della coscienza è già coscienza, cioè, la coscienza è coscienza di sé, ha già in sé il proprio concetto. Dice *l’arte del sorpassare il limitato* è ciò che è la coscienza immediatamente, è questo atto del sorpassare il limitato. In che modo la coscienza sorpassa il limitato? Il limitato è ciò che qualunque concetto pone; è limitato in quanto non è l’Assoluto, non è la realtà ma un aspetto della realtà. Ci dice, però, che la coscienza sorpassa questo limite, perché punta all’universale. Ogni concetto che riguarda un qualche cosa è limitato a quella cosa ma la coscienza è invece qualcosa che sorpassa il suo limite. Il concetto della coscienza non è un concetto al pari di altri ma è un concetto particolare. Nel momento in cui si pone la coscienza in quanto concetto, questo concetto è reso possibile dal fatto che c’è la coscienza. Qui sarebbe più semplice se noi intendessimo la coscienza come il linguaggio. A questo punto diventa molto più chiaro: accorgersi del linguaggio è un qualche cosa che consente, sì, di pensare le cose ma consente anche di pensare il linguaggio, cioè di accorgersi di essere nel linguaggio, ed è il linguaggio stesso che ce lo consente. È questo che Hegel sta dicendo, anche se non parla di linguaggio, ovviamente, però la questione è questa. Il linguaggio è già di per sé il suo contenuto, non è che il linguaggio abbia un contenuto fuori di sé, il linguaggio è il suo stesso contenuto. È ciò che mi consente di pensare il linguaggio, di pensare al concetto, al contenuto. Quindi, cosa fa? Sorpassa il limitato, cioè, il qualche cosa, il quid; lo sorpassa nel senso che è sempre al di là, perché ciò che sta ponendo il linguaggio lo pone sempre al di là della singola cosa che sta dicendo. Potremmo anche dirla così: il linguaggio è sempre l’intero; in questo senso sorpassa il limite della cosa. Sorpassando questo limite, chiaramente sorpassa se stesso perché il linguaggio è sempre un sorpassarsi, è un andare sempre oltre. Ma non è che sorpassi se stesso, non può andare oltre sé. Prosegue parlando dell’angoscia. *La coscienza subisce quindi da lei medesima la violenza del guastarsi ogni appagamento limitato.* Ogni appagamento di una singola cosa non è mai sufficiente alla coscienza; la coscienza è come se volesse sempre di più, perché il pensiero non può fermarsi alla cosa limitata, va sempre oltre; il pensiero speculativo non si accontenta mai della cosa limitata. Lo dicevo prima: se io pongo un certo significato, una certa cosa, non sono appagato dal fatto di usare questo significato nel modo che io credo sia necessariamente quello, ma devo andare oltre, devo interrogare questa cosa, devo portarla al concetto, alla fine accorgermi che l’uso di questo significato è qualcosa che decido io. *Nel sentimento di tale violenza, l’angoscia avrà un bell’arretrare di fronte alla verità, per tentare di salvare a sé ciò, la cui perdita incombe;…* È chiaro che se io incomincio a pensare, molte cose a cui credevo vanno perdute, scompaiono. *…ma l’angoscia non potrà trovare pace, sia che essa voglia adagiarsi in un’obliosa inerzia, - il pensiero guasta la festa al torpore mentale e la sua inquietudine guasta l’inerzia,…* Se uno incomincia a pensare, tutte le cose su cui si era adagiato non reggono più, non tengono più. *…sia ch’essa si corrobori in una sensitività la quale assicura di trovare che tutto è buono, a modo suo;…* Questa è la chiacchiera. *…ma tale assicurazione viene inficiata dalla ragione, la quale intanto trova che qualcosa non è buono, in quanto esso è un modo. Ossia, la paura della verità potrà ben occultarsi a sé e agli altri dietro la finzione che l’ardente zelo per la verità stessa la rende difficile, anzi impossibile, trovare un’altra verità al di fuori di quell’unica della vanità d’esser sempre più intelligente di qualsivoglia pensiero, provenga esso da se stesso o da altri; questa vanità che è capace di vanificare ogni verità per tornarsene poi in se stessa, e che si pasce del suo proprio intelletto il quale, dissolvendo ogni pensiero, non sa ritrovare un contenuto, ma soltanto l’arido Io, questa vanità è una soddisfazione che deve venire lasciata sola a se stessa; essa, infatti, fugge l’universale e cerca soltanto l’esser-per-sé.* La vanità è quella di pensare di sapere come stanno le cose. Questa vanità fugge, per dirla con Hegel, fugge il pensiero, fugge qualunque cosa possa metterla in discussione. A questo punto inizia la seconda parte, quella sul metodo della trattazione. Ci ha detto finora che non c’è nessun metodo in filosofia, perché questo metodo ci impedisce per principio di trovare la verità, che è comunque un mezzo tra me e la cosa. Invece, per la trattazione c’è un metodo, che altro non è che la dialettica.

3 luglio 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

Siamo alla seconda parte di questa breve introduzione che fa Hegel alla *Fenomenologia dello Spirito*. A pag. 73, punto 9. *Ciò detto, provvisoriamente e in generale, circa il modo e la necessità del processo, potrà essere utile spendere due parole ancora sul metodo della trattazione.* Ci ha appena detto che non c’è il metodo in filosofia, che non possiamo pensare a un *medium* per raggiungere la verità. Se dobbiamo raggiungere la verità, ciò vuole dire che siamo fuori dalla verità, e non la raggiungeremo mai; quindi, siamo già nella verità. Questa è la sua conclusione. Per quanto riguarda, invece, la trattazione, allora sì, c’è un metodo. *Se questa esposizione viene rappresentata come un comportamento della scienza verso il sapere apparente e fenomenico, e come ricerca ed esame della realtà del conoscere, sembrerà che l’esposizione stessa non possa aver luogo senza un qualche presupposto che venga stabilito come unità di misura. L’esame consiste infatti nell’applicare alla cosa che viene esaminata una certa misura, per decidere, dalla resultate eguaglianza o ineguaglianza, se la cosa sia giusta o no;…* Ogni volta che bisogna stabilire se una cosa è giusta oppure no, se va bene oppure no, si compara, non c’è un altro modo. *…e la misura in genere, e quindi anche la scienza se fosse la misura, sono prese in tal caso come l’essenza o come l’in sé.* Cioè, come l’apparenza, l’apparire delle cose. *Ma qui, dove la scienza sta soltanto sorgendo, né essa né alcun’altra cosa si sono giustificate come l’essenza o come l’in sé; senza di che non sembra poter avere luogo esame alcuno.* Siamo ancora al di qua, non abbiamo ancora questo parametro per sapere se stiamo procedendo bene oppure no, dobbiamo ancora trovarlo. Prima ancora di incominciare, non possiamo prendere questa cosa da fuori, ma deve essere qualche cosa che appartiene alla cosa stessa. Se prendessimo qualcosa che viene da fuori, ci ritroveremmo come nel caso del medium a vedere se poi questo medium è vero, e così via all’infinito. Quindi, deve essere nella cosa; però ci sta dicendo che ancora deve avviarsi questa questione e, quindi, si trova in una contraddizione. Infatti, dice *Questa contraddizione e la sua rimozione risulteranno in modo più determinato, se prima si richiamano alla memoria le astratte determinazioni del sapere e della verità, come esse trovansi nella coscienza.* Cominciamo a vedere che cosa nella coscienza si pone come verità, come essenza, che cosa noi pensiamo che siano queste cose. *Questa, cioè, distingue da sé un alcunché al quale in pari tempo si rapporta;…* Questo fa la coscienza: io mi rapporto a qualche cosa, rapportandomi a qualche cosa mi distinguo da questo qualche cosa, non sono quel qualche cosa. Quindi, ci si distingue ma, allo stesso temo, ci si rapporta. Questo appare inevitabile. Che poi è anche il funzionamento del linguaggio, e cioè il mio dire è necessariamente un dire di qualcosa - se dico, dico qualcosa - ma questo qualcosa non è il mio dire, è un’altra cosa per cui si distingue ma, al tempo stesso, sono in un rapporto indissolubile perché se dico, dico necessariamente qualcosa. *…o, in altri termini, quell’alcunché è qualcosa per la coscienza; e il lato determinato di questo rapportare o dell’essere di un alcunché per una coscienza, è il sapere.* Il sapere non è niente altro che questo rapportarsi continuamente a qualcosa. Il sapere non è altro che una relazione: se io chiedo “che cos’è questo?”, ecco che rispondo dicendo altre cose rispetto a quella cosa, ma in ogni caso è sempre in questo rapportarmi che il sapere si fonda. *Ma da questo essere per un altro…* Siamo sempre per un altro. *…noi distinguiamo l’essere-in-sé; il rapportato al sapere viene altrettanto distinto da esso e posto come essente anche fuori di questo rapporto; il lato di tale in-sé dicesi verità.* In questo rapportarsi sempre a qualche cos’altro noi distinguiamo l’in sé, la cosa che è in se stessa. Prima ancora di essere per sé e tornare all’in sé, c’è questo in sé, che possiamo chiamare conoscenza immediata: la conoscenza del qualche cosa che qualche cosa è; ancora non sappiamo che cos’è ma sappiamo che è. Quindi, la verità per Hegel è questo, e cioè il fatto che dicendo dico qualcosa; non posso dire se non dicendo qualcosa. Punto 11. *Indagando, ora, la verità del sapere, sembra che noi indaghiamo ciò che è in sé. Solo, in tale indagine esso è nostro oggetto, è per noi;…* Questo in sé lo indaghiamo, sì, certo, ma lo rendiamo nostro oggetto, ma questo oggetto è per noi che lo stiamo indagando, non è per sé, non esiste da sé. *… e lo in sé di esso quale risultasse, sarebbe piuttosto il suo essere per noi; ciò che noi affermeremmo quale sua essenza, non sarebbe già sua verità, ma soltanto il nostro sapere di esso. L’essenza e la misura cadrebbero in noi, e ciò che alla misura dovrebbe venir comparato e intorno a cui in questa comparazione si dovrebbe decidere, non sarebbe tenuto necessariamente a riconoscerla.* È ciò che diceva prima: dove troviamo questo metro se non nella coscienza? Nella coscienza che comunque, sì, rileva l’oggetto ma lo rileva per noi che lo osserviamo, per noi che lo consideriamo. Senza questo “per noi” non c’è nessun oggetto. *Ma la natura dell’oggetto da noi esaminato rende vana questa separazione o questa parvenza di separazione e di presupposizione.* Non c’è questa distinzione di soggetto e oggetto. *La coscienza dà in lei stessa la propria misura, e la ricerca sarà perciò una comparazione di sé con se stessa;…* Tutto si svolge nella coscienza. Non c’è soggetto inteso cartesianamente; non c’è oggetto separato dal soggetto. No, l’oggetto è oggetto per noi che lo consideriamo, non c’è per sé. Questo non è stato ancora inteso per lo più. *Essa è in lei uno per un altro, ossia ha in lei in generale la determinatezza del momento del sapere;…* È la coscienza che stabilisce il sapere, non è qualche cosa che viene dall’oggetto, viene dalla coscienza o, potremmo dire, viene dal linguaggio. *…in pari tempo questo altro è a noi nel soltanto per lei,…* Cioè: questo oggetto è, sì, per noi ma per noi in quanto coscienza; quindi, è per noi in quanto è per lei, la coscienza. Se non ci fosse la coscienza non ci sarebbe neanche il “per noi”. *Dunque, in ciò che la coscienza, dentro di sé, designa come lo in sé o come il vero, noi abbiamo la misura da lei stessa stabilita per commisurarvi il suo sapere. Chiamando il sapere concetto, e l’essenza o il vero l’essente o l’oggetto, l’esame consiste nel vedere se il concetto corrisponda all’oggetto.* Come potete vedere, qui oggetto e concetto non sono più cose distinte, separate. Certo, sono distinte, nel senso che non sono la stessa cosa, ma questo oggetto non è fuori, non è in una realtà. *Ben si vede che le due cose sono lo stesso…* L’oggetto e il concetto che ne ho sono lo stesso. *…ma l’essenziale sta nel far sì che durante l’intera ricerca entrambi i momenti, concetto e oggetto, esser-per-altro ed essere-in-se stesso, cadano essi stessi nel sapere da noi indagato, e nel far sì che, quindi, noi non abbiamo bisogno di portar 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.* Lasciamo in disparte tutte le considerazioni, tutte le misure che possiamo trovare da qualche parte. Tutto si svolge lì, tutto si svolge, potremmo dire oggi, all’interno del linguaggio, non c’è qualcosa al di fuori. Al punto 13, poco più avanti. *Infatti, da una arte la coscienza è coscienza dell’oggetto; e dall’altra, coscienza di se stessa:…* La coscienza, ci sta dicendo Hegel, ha questa proprietà: è coscienza dell’oggetto, nel senso che lo percepisco, ma, al tempo stesso, è anche coscienza di sé che percepisce, coscienza di sé in quanto percipiente. *…coscienza di ciò che ad essa è il vero, e coscienza del suo sapere ciò.* È cosciente di ciò che per la coscienza è vero, ma è anche cosciente di sapere che è vero. *Mentre entrambi questi momenti sono per la coscienza, essa stessa è la loro comparazione; diviene per la coscienza se il suo sapere l’oggetto corrisponda a quest’ultimo o no.* È la coscienza che decide se l’oggetto corrisponde a questo oppure no. Chiaramente, questo oggetto è qualche cosa che la mia coscienza ha “concesso” di vedere – parlo di coscienza ma potremmo intendere come linguaggio. Quindi, come so che corrisponde? Adesso vediamo se ce lo dice. *Pare bensì che per essa l’oggetto sia soltanto così com’essa lo sa; par quasi che essa non possa rintracciare come l‘oggetto sia non per lei stessa, ma in sé…* Qui c’è una critica a Kant, ovviamente. *…e pare che non le sia possibile mettere alla prova, in quello, il proprio sapere. Se non che, proprio perché la coscienza sa, in generale, un oggetto…* Cioè: ha nozione di un certo oggetto. *…è già data la differenza che qualche cosa le è lo in-sé;…* Il fatto di pensare a un oggetto, anche se questo oggetto mi è dato dalla coscienza, comunque mi si pone una differenza tra l’in sé, l’Io e questo oggetto. *…ma che, peraltro, il secondo momento è il sapere o l’essere dell’oggetto per la coscienza.* L’essere in sé dell’oggetto è tale solo per la coscienza. *Su questa distinzione, la quale è data, si basa l’esame.* Distinzione tra l’Io e l’oggetto, per dirla in modo spiccio. *Se in questo raffronto entrambi i membri non si corrispondono, allora la coscienza sembra dover mutare il proprio sapere per renderlo adeguato all’oggetto; ma nel mutarsi del sapere le si muta, in effetto, anche l’oggetto stesso;…* Sta incominciando a dire qualcosa di straordinario. Se non si corrispondono, cioè, se c’è disparità tra ciò che so e l’oggetto, allora devo mutare il mio modo di vedere l’oggetto, ma mutando questo muta il mio modo di sapere intorno all’oggetto. *…infatti quel dato sapere era essenzialmente sapere un oggetto il quale, poiché al sapere essenzialmente apparteneva, insieme con il sapere diviene anch’esso un altro oggetto.* È come se in un certo senso avesse anticipato la semiotica. Anche Heidegger ha preso molto da qui: io progetto qualcosa, ma nel progettare io modifico questa cosa e la cosa modifica me: è esattamente il circolo ermeneutico. Lo rileggo: *insieme con il sapere diviene anch’esso un altro oggetto*: in seguito al mio sapere io so una cosa, ma questa cosa è inadeguata; allora modifico il concetto che ho dell’oggetto, modificando il concetto modifico il mio sapere e, quindi, modifico me. *Diviene quindi alla coscienza che ciò che prima le era lo in-sé, non è in sé, ma era in sé solo per lei.* È ciò che Freud chiamerebbe la fantasia, cioè: diviene alla coscienza, cioè ci si rende conto che ciò che prima era considerato l’in sé, l’essenza, non è in sé, non è qualcosa che appartiene alla cosa per se stessa, ma lo è per me, è così per me. *Mentre essa dunque nel proprio oggetto trova che il proprio sapere non gli corrisponde, neanche l’oggetto stesso sta saldo; vale a dire, la misura dell’esame si muta, se ciò di cui essa dovrebbe esser misura non permane nell’esame; e l’esame non è soltanto un esame del sapere, ma anche dell’unità di misura dell’esame stesso.* Come dire che l’unità di misura sono io. *Questo movimento dialettico che la coscienza esercita in lei stessa, - e nel suo sapere e nel suo oggetto, - in quanto gliene sorge il nuovo vero oggetto, è propriamente ciò che dicesi esperienza.* Qui dice una cosa importante. Dice *in quanto gliene sorge il nuovo vero oggetto.* Qual è il nuovo vero oggetto? È quello che io ho mutato a seconda del mio sapere, il quale viene a sua volta mutato dal nuovo oggetto. È quello il vero oggetto, cioè quell’oggetto che è per la mia coscienza. È l’esempio di “questa lampada che è sul tavolo”: questa lampada che è sul tavolo è quello che è, è ciò che appare, è la verità, è il concreto. *La coscienza sa qualcosa; questo oggetto è l’essenza o lo in-sé; ma esso è lo in-sé anche per la coscienza; e con ciò entra in gioco l’ambiguità di quel vero.* Sì, è vero in sé, ma è vero per me. Lui si è trovato di fronte a questo problema: sì, è vero che questo è questo, ma lo è per me, per la mia coscienza. Quindi, questo vero è ambiguo, non è un vero autentico, puro, certo. *Noi vediamo che la coscienza ha ora due oggetti; l’uno è il primo in-sé, l’altro è l’esser-per-lei di questo in sé.* Il primo è l’in sé – vedo la cosa in sé -, il secondo è il fatto che questo in sé è per me, per la coscienza, non è per sé. La questione fondamentale in Hegel è che ha divelto tutta la superstizione dell’esistenza della realtà in quanto tale, per se stessa, che ha in sé la propria causa e il proprio fine. *Quest’ultimo oggetto sembra essere da prima soltanto la riflessione della coscienza entro se stessa;…* Quest’ultimo oggetto, cioè, l’oggetto per la coscienza. *…rappresentazione non già di un oggetto, ma soltanto del sapere che essa coscienza ha di quel primo oggetto.* Cioè, dell’oggetto in sé. *Se non che, ed è stato mostrato, ora le si muta il primo oggetto; esso cessa di essere lo in-sé, e le diviene un oggetto siffatto che è lo in-sé solo per lei;…* La coscienza si accorge che l’in sé di questo oggetto non è per sé per l’oggetto stesso, ma per lei stessa, per la coscienza. *…ma così ciò, l’esser-per-lei di questo in-sé, è poi il vero;…* In effetti, cos’è il vero? Ciò che è per me, ciò che è per la coscienza. Questo è vero: è il concetto che la coscienza ha costruito. *…il che significa peraltro che questa è l’essenza, o il suo oggetto.* L’essenza, quindi, non appartiene all’oggetto; l’essenza, ciò che è indicato come il vero, cioè il fatto che questo in sé della cosa è un essere-per-lei. *In questa presentazione del corso dell’esperienza, c’è un momento pel quale essa sembra non concordare con ciò che si suole intendere come esperienza. Ossia, il passaggio dal primo oggetto e dal sapere di esso stesso all’altro oggetto nel quale si dice essere stata fatta l’esperienza, fu accennato così che il sapere del primo oggetto, o il per-la-coscienza del primo in-sé, debba divenire il secondo oggetto.* Il primo oggetto è ciò che la coscienza percepisce nell’immediato, che diventa secondo oggetto quando l’in sé dell’oggetto è per me, è per la coscienza. *Sembra invece comunemente che in un altro oggetto noi facciamo esperienza della non-verità del nostro primo concetto;…* Comunemente è così: è in un oggetto che noi facciamo esperienza della non-verità del primo, cioè, credo che sia in un certo modo e poi, guardando meglio, mi accorgo che non è così. *In quel modo di vedere, invece, il nuovo oggetto si mostra come divenuto mediante un rovesciamento della coscienza stessa.* Rovesciamento della coscienza, la quale si accorge dell’errore e, quindi, deve rimediare all’errore. *Nostra aggiunta è una tale considerazione della cosa, per cui la serie delle esperienze della coscienza si elevi ad andatura scientifica: considerazione che non è per la coscienza da noi considerata. Ma ciò non è in effetto se non quella circostanza di cui già sopra parlammo a proposito della relazione di questa presentazione con lo scetticismo: che cioè ciascun resultato come si dà in un sapere non verace, non debba sfociare in un vuoto nulla, ma debba necessariamente venir riguardati come il nulla di ciò di cui è resultato, - resultato contenente quel che il precedente sapere ha in sé di vero.* Questa è la critica che fa Hegel. Se mi accorgo, riferendomi a una certa cosa, che questa cosa è falsa, lui dice che, sì, generalmente questa cosa si elimina, ma – e qui c’è tutta una anticipazione nei confronti della psicoanalisi – tutto ciò che viene detto di “falso”, in realtà è vero, nel senso che sta dicendo qualche cosa che ha un suo contenuto. Vi ricordate la celeberrima frase di Freud: “ho sognato una donna ma non era mia madre”, cioè nega che la donna presente nel sogno fosse sua madre. Questa negazione, per la comunità scientifica, sarebbe un semplice annullare quella certa cosa e, quindi, non è sua madre. Invece no, già per Hegel, la questione è molto più complessa e anche più interessante. Ciò che viene scartato come falso, potremmo dirla così: ha molto da dire. *Ciò ora qui si presenta così, che quanto per lo innanzi appariva come l‘oggetto, si abbassa, per la coscienza, a sapere di esso, e lo in-sé diviene un esser-per-la-coscienza dello in-sé:…* Sta dicendo che generalmente l’oggetto ha una sua proprietà, una sua virtù, mentre lui parla di concetto dell’oggetto, toglie questa prerogativa di assolutezza dell’oggetto. …*questo è il nuovo oggetto, con il quale compare anche una nuova figura della coscienza, figura alla quale l’essenza è qualche cos’altro che non alla figura precedente.* *Questa è la circostanza che conduce nella sua necessità l’intera successione delle figure della coscienza.* Qual è la nuova figura che compare? La figura che compare – adesso ve la dico in modo molto rapido – è la sintesi, sintesi tra il positivo e il negativo. Se io non scarto più il falso come qualche cosa che deve essere eliminato, questo falso rimane come qualcosa che ha un suo contenuto e che è in relazione con ciò che ho posto, con il positivo. *Solo questa necessità stessa e il sorgere del nuovo oggetto che, senza che essa sappia come le accade, si offre alla coscienza, è ciò che per noi si muove, per così dire, dietro le spalle di essa.* Cioè: noi non sappiamo bene cosa sta succedendo mentre parliamo, ma qualcosa si muove dietro alle spalle del nostro dire, soltanto dopo sapremo cosa abbiamo voluto dire, quado, confrontandoci con ciò che abbiamo detto – qui c’è la psicoanalisi – teniamo conto anche di ciò che non è stato detto, o che il dire voleva eliminare per inserirlo nel positivo, in ciò che è stato affermato, rendendo in un certo senso ciò che è stato affermato in un concreto. Questo perché nell’isolare il positivo e il negativo è come se ponessi due astratti anziché il concreto, come due figure separate tra loro, prese astrattamente. Ciò che Hegel avanza – Severino ha poi preso anche lui da qui – è l’idea di un concreto che è fatto, sì, di questi due astratti, ma anche di una relazione tra loro che è indissolubile. *Nel movimento della coscienza si produce quindi un momento dell’essere-in-sé o essere-per-noi; momento che non si presenta per essa, la quale è essa medesima immersa nell’esperienza; ma il contenuto di ciò che a noi vien sorgendo è per la coscienza; e noi di esso comprendiamo soltanto il lato formale o il suo puro sorgere; per quella ciò che è sorto è solo come oggetto; per noi è in pari tempo come movimento e divenire.* Questa cosa che sorge, questa nuova figura, questa sintesi, potremmo indicarla come un nuovo oggetto, ma il contenuto di questo nuovo oggetto, ci dice, è per la coscienza. Dire che è per la coscienza è come dire che è per noi. Nel momento in cui sorge noi comprendiamo solo il sorgere di questa nuova figura, cioè, per la coscienza si pone come nuovo oggetto; per noi, sì, come nuovo oggetto ma anche come movimento e divenire: la coscienza si accorge di questo movimento che produce continuamente nuovi oggetti, che si producono nel momento in cui, anziché prendere il negativo e il positivo come due astratti, li prende insieme come il concreto; il concreto, che ne viene, è un nuovo oggetto. Questo o aveva inteso anche Greimas quando diceva che nella relazione tra A e B non ci sono più A e B ma c’è la relazione tra A e B, che è un’altra cosa; A e B non sono più la stessa cosa perché c’è una relazione tra i due: è questa relazione il terzo elemento, il concreto. Punto 17. *L’esperienza che la coscienza fa di sé, non può, secondo il concetto dell’esperienza stessa, comprendere in sé meno dell’intero sistema della coscienza, ossia l’intero regno della verità dello spirito;…* Sta parlando del concreto. L’esperienza che la coscienza fa di sé non può comprendere di sé meno del concreto. L’esperienza che la coscienza fa di sé è il concreto; è “questa lampada che è sul tavolo”, è il concreto, è l’intero. *…così che i momenti della verità si presentano in questa peculiare determinatezza; non essere puri momenti astratti; si presentano, anzi, così come essi sono per la coscienza, o come questa stessa compare nel suo rapporto con quelli, per modo che i momenti dell’intiero sono figurazioni della coscienza.* Quindi, momenti dell’intero. Sono figure della coscienza, cioè, permangono come figure ma sono momenti dell’intero, per cui non sono più A e B, ma A e B sono momenti della relazione. Poi, annuncia ciò che apparirà alla fine della sua opera: *Sospingendo la coscienza se stessa verso la sua esistenza vera, raggiungerà un punto nel quale depone la sua parvenza di essere inficiata di un alcunché estraneo, che è solo per lei ed è come un altro; o dove l’apparenza diviene eguale all’essenza, dove, quindi, la presentazione della coscienza coincide proprio con questo punto della scienza dello spirito propriamente detta; e dove infine, nel cogliere questa sua essenza, la coscienza medesima segnerà la natura dello stesso sapere assoluto.* Diciamola in un’altra maniera. L’obiettivo, la direzione è questa: giungere a potere, in ciascun atto di parola, cogliere questo atto come il concreto, come l’intero, come il tutto, cioè, in ciascun atto di parola è presente il tutto, è presente l’intero. Questo lo dicevamo anche a proposito di Severino. Il sapere assoluto, parafrasando Hegel, ciò cui punta tutta la *Fenomenologia dello spirito*, potremmo dire che non è altro che il rilevare che parlando è presente il tutto: ogni cosa che dico comporta il tutto, cioè il linguaggio, comporta l’intero, comporta il concreto. Poi, parlando, mi trovo preso in mille frammentazioni, in mille astrazioni, ma ciò che dà la verità in ciò che si dice è il concreto, è l’intero. Hegel lo ha detto: il vero è l’intero e l’intero è il vero, cioè, il concreto, la consapevolezza, la coscienza che ciascun atto di parola comporta ciascun altro atto di parola. Meglio ancora: ogni atto di parola è anche ciascun altro atto di parola, cioè, lo rinvia. Dice Hegel, *raggiungerà un punto nel quale depone la sua parvenza di essere inficiata di un alcunché estraneo*, cioè, non c’è più nulla di estraneo al dire. Ciascun atto di parola è il tutto, comprende tutto il linguaggio, linguaggio in quanto l’intero, che deve essere presente in ciascun atto di parola. Quindi, non gli è più estraneo in qualche altra cosa, perché quest’altra cosa è comunque già presente, fa parte dell’intero, non c’è più nulla di estraneo. E siamo arrivati alla *Coscienza*. Il capito primo si intitola *La certezza sensibile o il questo e l’opinione*. In questa *Introduzione* ci ha detto, e questa è la cosa forse più importante, che l’oggetto è per la coscienza, cioè, è quello che è per lei. Tenete però sempre conto, per ciò che sappiamo oltre Hegel, che l’oggetto non è che un significato e che se non fosse un significato sarebbe niente. Quindi, questo movimento non è altro che il movimento di cui parla de Saussure, movimento del significante verso il significato, come l’oggetto, per dirla così, del significante. Il significante sarebbe l’in sé, è ciò che è immediatamente evidente. La coscienza lo pone come l’in sé, certo, ma se non ci fosse un per sé, se non ci fosse un significato verso il quale rinvia, questo in sé rimarrebbe lì appeso e non significherebbe nulla. Un significante senza significato non significa niente, ma questo non significa che non esista. La coscienza lo rileva, lo rileva in quanto in sé, in quanto vuoto, in quanto nulla, potremmo giungere a dire. Quindi, ecco che questo movimento non è altro che il movimento che avviene necessariamente nel linguaggio: se dico, dico necessariamente qualcosa. Questo potrebbe in realtà riassumere tutto ciò che ha detto Hegel. Questo qualcosa è indissolubilmente legato al mio dire, non esiste da solo. Questo fa intendere molto bene come non può esistere l’oggetto da solo: il ciò di cui dico non può esistere da solo, esiste in ciò che sto dicendo, e cioè nell’atto di parola.

8 luglio 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel.

A pag. 81, *La certezza sensibile o il questo e l’opinione*. *Il sapere che da prima o immediatamente è nostro oggetto, non può essere niente altro da quello che esso stesso sapere immediato, sapere dell’immediato o dell’essente. Il nostro comportamento dovrà essere non meno immediato; dovremo quindi apprendere questo sapere come si offre, senza alterare niente in esso; e dal nostro assumere dovremo tener lungi il concepire.* Questa non è niente altro che la definizione di fenomenologia: guardare le cose così come appaiono, così come sono. *Il contenuto concreto della certezza sensibile fa sì che essa appaia immediatamente come la conoscenza più ricca, come una conoscenza d’infinita ricchezza per la quale non è dato trovare un limite, sia che noi trascorriamo fuori nello spazio e nel tempo, dov’essa si espande;… Questa conoscenza appare inoltre come la più verace; infatti niente ancora dell’oggetto essa ha tralasciato, anzi lo ha in tutta la sua pienezza dinanzi a sé.* È così come appare. *In effetto però tale certezza si dà a divedere essa stessa come la verità più astratta e più povera.* Divedere è un verbo poco usato. Riguarda ovviamente il vedere e il “di” anteposto è un intensivo: un vedere con esattezza. Dice, dunque, che questa certezza si mostra come la verità più astratta e più povera. *Di ciò che essa sa, non enuncia che questo: esso è; e la sua verità non contiene che l‘essere della cosa.* Quindi, qualcosa è. È in questo senso che dice che è la più povera: dice soltanto che è. *Da parte sua in questa certezza la coscienza è soltanto come puro Io; o Io vi sono soltanto come puro questi, e l’oggetto similmente soltanto come puro questo.* Chiama l’Io il *questi*, per distinguerlo dall’oggetto, che chiama il *questo*. *Io, questi, son certo di questa cosa non già perché Io mi sia sviluppato come coscienza o abbia mosso variamente il pensiero. E neppure perché, secondo una moltitudine di caratteri distinti, la cosa di cui son certo sia un ricco rapporto in lei stessa, o una molteplice relazione verso altre. Tutto ciò non riguarda la verità della certezza sensibile. Né Io né la cosa ha qui il significato di una varia e molteplice mediazione; Io non ha il significato di un rappresentare o di un pensare molteplice e vario; né la cosa ha il significato di molteplicità di caratteri; … Altrettanto, in quanto rapporto, la certezza è immediato, puro rapporto: la coscienza è Io e niente altro, un puro questi; il singolo sa il puro questo, ossia sa il singolo.* Io so che cosa? So il singolo, cioè, l’oggetto, ciò che mi appare. *Ma nel puro essere…* Il puro essere non è niente altro che il primo approccio a ciò che appare. In quel momento so solo questo: che è. *…che, costituendo l’essenza di questa certezza, è da lei profferito come verità di lei stessa, vi è in gioco, se noi ben guardiamo, molto altro ancora. Una reale certezza sensibile non è solamente una siffatta pura immediatezza, ma è anche un esempio di essa e di quanto vi ha in gioco.* Sta dicendo che ciò che appare, che ciò che si mostra, come comunemente si pensa, così come è, e di cui abbiamo la certezza perché l’oggetto è quello, lo vediamo, ecc., beh, ci sta dicendo che dobbiamo andarci più cauti perché, in effetti, ci sono in gioco molte più cose. Sembra di sentire parlare Freud quando evocava questioni del genere. *Tra le innumerevoli differenze che ivi vengono in evidenza, noi troviamo ovunque la differenza principale: che cioè in tale certezza escono tosto fuori dal puro essere i due già ricordati questi: un questi come Io, e un questo come oggetto. Se noi riflettiamo su tale differenza, resulterà che né l’uno né l’altro sono nella certezza sensibile soltanto immediati, ma vi sono in pari tempo come mediati; io ho la certezza mediante qualche cos’altro, ossia mediante la cosa, e anche questa è nella certezza mediante qualche cos’altro, ossia mediante Io.* L’Io ha la certezza attraverso l’oggetto della conoscenza, ma questo oggetto della conoscenza trae la sua certezza dal fatto che Io gliela attribuisco. A pag. 83. *Questa differenza dell’essenza e dell’esempio, della immediatezza e della mediazione, non la facciamo soltanto noi, ma la troviamo nella stessa certezza sensibile; tale differenza è da intendersi in quella fora in cui essa è nella certezza sensibile, e non già in quella in cui testé la determinammo noi. Nella certezza sensibile, cioè, l’un momento è posto come ciò che, semplicemente e immediatamente, è, o come essenza: l’oggetto;…* Nella certezza sensibile, ci dice, un momento è posto come l‘essenza. L’idea è che, vedendo l’oggetto, questi mostri l’essenza, mostri quello che realmente è. *… l’altro momento è posto come l’inessenziale, il mediato che qui non è in sé, ma mediante qualcos’altro: l’Io, un sapere che sa l’oggetto soltanto perché l’oggetto è;…* In questo caso l’Io diventa irrilevante, non è determinante, ciò che importa è l’oggetto: l’oggetto è quello che è, io lo conosco, sì, ma è l’oggetto che conduce il gioco. *Ma l’oggetto è; è il vero e l’essenza, esso è, indifferentemente dal suo venir saputo o no; esso rimane anche e non vien saputo; mentre il sapere non è, se non è l’oggetto.* Questa è la tesi che lui vuole confutare: l’oggetto è quello che è. Quante volte lo abbiamo sentito: le cose sono così come le vedo; anche se io non ci sono, le cose sono quelle. Quindi, l’oggetto è essenziale, l’Io è inessenziale. L’Io in questo caso non è altro che un rilevatore di oggetti. *Si dovrà dunque considerare l’oggetto per vedere se nella certezza sensibile stessa esso sia, in effetto, come un’essenza tale quale dalla certezza sensibile vien fatto passare;…* Dice: ma è proprio così? *…si dovrà considerare se questo concetto dell’oggetto, di essere cioè essenza, corrisponda al modo secondo il quale l’oggetto medesimo si trova nella certezza sensibile. A questo scopo noi non abbiamo da riflettere sull’oggetto, né da indagare che cosa esso in verità possa essere; ma solo da considerarlo come la certezza sensibile lo ha in lei.* È l’unica cosa che possiamo fare. Tra poco lo dirà ma non possiamo isolare la cosa in sé, avrebbe detto Kant, possiamo soltanto indagare così come l’oggetto si mostra alla coscienza. *Proprio a lei devesi chiedere: che cosa è il questo? Se noi lo prendiamo nel doppio aspetto del suo essere come l’ora e il qui…* Come ciò che mi appare, qui e ora, *hic et nunc*. *La dialettica che esso ha in lui avrà una forma tanto intelligibile, quanto esso stesso lo è.* Quindi, considera rispetto al questo, all’oggetto, il suo qui e il suo ora, perché l’oggetto mi appare qui e ora. Anzi, è proprio il fatto di essere qui e ora a determinarlo, in un certo qual modo, come oggetto. *Alla domanda che cos’è l’ora? rispondiamo dunque, per es., l’ora è la notte. Per esaminare la verità di questa certezza sensibile è sufficiente un esperimento semplice. Noi appuntiamo per iscritto questa verità; una verità non perde niente per essere scritta, e altrettanto poco per essere conservata. Se ora, a mezzogiorno, noi ritorniamo a quella verità scritta, dovremo dire che essa sa ormai di stantio. Quell’ora che è la notte vien conservato; ossia vien trattato come ciò per cui è stato spacciato: come un essente;…* Questo “ora” viene spacciato come un essente, come qualcosa che è quello che è e basta. *…ma esso si dimostra piuttosto come un non essente. Senza dubbio l’ora si conserva, ma come tale ora che non è notte; similmente, rispetto al giorno che adesso è, l’ora si conserva come tale ora che neppure è giorno, o si conserva come un negativo in generale. Tale ora che si conserva, non è quindi immediato, bensì mediato; infatti l’ora, come ora che resta e si conserva, è determinato per via che altro, ossia il giorno e la notte, non è.* Se dico che è giorno, vuol dire che non è notte. Il giorno è determinato dal fatto che non è notte, e viceversa. *Ma con ciò l’ora non è meno semplice di prima, è ora; e in questa semplicità è indifferente verso tutto ciò che gli gioca da presso; quanto poco la notte e il giorno sono il suo essere,…* Questo “ora” non è fatto dal giorno o dalla notte, questi sono indifferenti. L’“ora” è l’ora, è adesso… ma adesso quando? *…altrettanto poco esso è anche giorno e notte; esso non è per niente affetto da questo suo esser-altro.* Sta dicendo che questo “ora” è ora ma anche non-ora, è se stesso ma anche altro. *Un alcunché di così semplice che è per via di negazione, e che è né questo né quello, un non-questo, e che è altrettanto indifferente ad essere sia questo che quello, noi lo chiamiamo un universale; l’universale è dunque in effetto il vero della certezza sensibile.* Questa frase, che sta dicendo, è impegnativa: Dice *l’universale è dunque in effetto il vero della certezza sensibile*, ma l’universale è un concetto, un’astrazione, un concetto astratto.ma se noi diciamo che l’universale è il vero della certezza sensibile vuol dire che ciò che noi vediamo sensibilmente, cioè l’oggetto che vediamo, tocchiamo, ecc., questo è un universale, cioè un concetto. Noi vediamo, tocchiamo, utilizziamo, concetti, cioè, significati. Ci sta dicendo questo, che la certezza sensibile, quella che all’inizio indicava come il sapere dell’immediato, di ciò che appare immediatamente, questo non è altro che un significato. Ciò che ci appare, ciò che tocchiamo, ciò che mangiamo, che respiriamo, tutto questo è un significato. Sta dicendo questo, e non è poco. *Anche il sensibile noi lo enunciamo come un universale.* Non possiamo enunciare la cosa stessa, enunciamo sempre un universale. *Ciò che noi diciamo, è: questo, ossia l’universale questo; oppure: è, ossia l’essere in generale. Certo con ciò non ci rappresentiamo di questo universale o l’essere in generale ma enunciamo l’universale; ossia non lo enunciamo senz’altro a quel modo che in quella certezza sensibile noi lo opiniamo.* Cioè: lo vediamo, lo pensiamo. Noi ci troviamo sempre a dovere avere a che fare con un universale: ciascuna affermazione è un’affermazione universale. Questa è una questione straordinaria. Se è un concetto, se è un significato, è un’affermazione universale, cioè, questo significato è sempre quel significato, perché sia quel significato occorre che quel significato non muti, sia sempre lo stesso, indifferentemente da cosa significa. Questo, in effetti, porta a dire che ciò con cui abbiamo a che fare, la nostra certezza sensibile, è riferita a significati, a nient’altro che significati. *Ma, come si vede, il più verace è il linguaggio: in esso noi confutiamo immediatamente perfino la nostra opinione; e poiché l’universale è il vero della certezza sensibile, e il linguaggio esprime solo questo vero, così è escluso che si possa dire quell’essere sensibile che noi opiniamo.* Siccome l’universale è l’unico vero della certezza sensibile, il linguaggio non può esprimere le cose che in quel modo, cioè, come universali, come significati. Cogliere la cosa in sé, per usare un termine kantiano, equivarrebbe a porsi fuori dal linguaggio. Se siamo nel linguaggio, il linguaggio può soltanto parlare di significati, cioè, di universali. L’idea è che se soltanto si uscisse dal linguaggio allora si potrebbe dire la cosa. Questo lo avevamo già inteso tempo fa, ma qui è espresso in modo molto preciso. A pag. 85. Fino ad adesso ha posto la questione dell’“ora”, “ora” che è ma anche non lo è perché l’“ora” è un universale, un significato, un concetto. *Lo stesso sarà anche dell’altra forma del questo, cioè del qui.* Ricordiamo che sta considerando ciò che determina l’oggetto della certezza sensibile, il qui e ora. L’“ora” l’abbiamo visto, adesso tratta il “qui”. *Per es. il qui è l’albero. Io mi volto, e questa verità è dileguata convertendosi nell’opposta: il qui non è un albero, ma piuttosto una casa.* Sta facendo un discorso che porterà ovviamente alla stessa conclusione dell’“ora”, cioè che il “qui” è un universale, un concetto, un significato. Punto 11. *Se noi raffrontiamo la relazione nella quale il sapere e l’oggetto da prima sorgevano, con la relazione loro com’essi si vengono a trovare nel presente resultato, si vede che la relazione stessa si è rovesciata.* A questo punto non è più l’oggetto, così come appariva prima, per cui c’è l’oggetto, ci sono Io, ma Io sono inessenziale, è l’oggetto che importa, l’oggetto che è quello che è; adesso sembra il contrario, perché l’oggetto sembra dileguarsi, per cui come faccio a stabilire il “qui” se diventa un’altra cosa? Questo “qui” cambia continuamente, appunto, si dilegua, e quindi a questo punto la cosa essenziale diventa l’Io; è per questo motivo che parla di rovesciamento. *L’oggetto che doveva essere l’essenziale è ora l’inessenziale della certezza sensibile; esso infatti è divenuto un universale; ma tale universale non è più ciò che l’oggetto avrebbe dovuto essenzialmente essere per la certezza sensibile; anzi questa adesso consiste nell’opposto, vale a dire nel sapere; e il sapere prima era l’inessenziale.* Il sapere dell’Io, della coscienza. *La verità di questa certezza è nell’oggetto come oggetto mio, o è nell’opinare: l’oggetto è perché io so di esso.* Queste affermazioni sono interessanti. *L’oggetto è perché io so di esso,* se non so non è. *La certezza sensibile, dunque, è invero espulsa dall’oggetto; ma con ciò non è ancora tolta, anzi soltanto ricacciata indietro nell’Io; ora è da vedersi che cosa ci mostri l’esperienza di tale realtà della certezza sensibile.* Qui il “tolta” richiama Severino. In effetti, Hegel lo usa in un modo che poi Severino riprende, non dico pari pari ma quasi. A pag. 86, punto 12. *La forza della sua verità, ormai, sta dunque nell’Io,…* Sta sempre indagando sulla verità della certezza sensibile. La mia certezza da dove viene? Dall’Io? Dall’oggetto? A questo punto, dice, la forza della verità sta nell’Io …*nella immediatezza del mio vedere, udire, ecc.; il dileguare del singolo ora e del singolo qui da noi opinati, viene evitato, perché ci sono io che li trattengo.* Sono io che trattengo questo “qui”, lo trattengo nella memoria, lo trattengo perché mi fa comodo, ma di fatto non è più qui, non è più ora. adesso lo dirà in modo più preciso. *Ma in questa relazione, proprio come nella precedente, la certezza sensibile fa esperienza in lei della medesima dialettica. Io, questi, vedo l’albero e lo affermo come il qui; ma un altro Io vede la casa e afferma che il qui non è un albero, ma piuttosto una casa. Entrambe le verità hanno una medesima autenticazione, ossia l’immediatezza del vedere e la sicurezza e l’affermazione di entrambi gli Io circa il loro sapere; ma nell’altra l’una dilegua.* Comincia a mettere in gioco anche il fatto che l’Io sia garante della verità, perché dovrebbe, sì, garantire che nell’immediatezza del vedere, che questo, il qui, indichi effettivamente questo, ma è soltanto l’immediatezza, è ciò che vedo in questo momento ciò che mi garantisce che il “qui” è l’albero. *Ciò che ivi non dilegua è l’Io come universale, il cui vedere non è un vedere né dell’albero né di questa casa, ma è un vedere semplice che, mediato dalla negazione di questa casa ecc., è altrettanto semplice e indifferente verso ciò che vi è in gioco: verso la casa, verso l‘albero, ecc.* Un vedere semplice che è mediato dalla negazione della casa, cioè: io vedo l’albero e, quindi, nego la casa; vedo la casa e, quindi, nego l’albero. *Io non è che universale, come lo sono ora, qui, questo in generale.* Un altro universale, un altro concetto, un significato. Porre l’Io come un significato pone moltissime obiezioni, anche alla psicoanalisi, per es. alla psicoanalisi dell’Io. *Certo io intendo dire un Io singolo, ma quanto poco io posso dire ciò che intendo per ora e per qui…* Come diceva prima, svaniscono, si dileguano. *…altrettanto poco posso dire ciò che intendo per Io.* Cosa intendo per Io? Quando incomincio a parlarne, si dilegua pure lui. È un universale, non è determinabile da qualche cosa. *Dicendo questo qui, questo ora o un singolo, io dico ogni questo, ogni qui, ogni ora, ogni singolo; similmente dicendo: Io, questo singolo Io, dico ogni Io in generale: ciascuno è quello che io dico: Io, questo singolo, Io.* Badate bene, sembra di sentire parlare me. Ciascuno è quello che io dico che è, non quello che è: è questo l’Io, ciascuna volta. Così come l’universale, è un concetto, un significato. Che cosa dice? Dice ciò che io dico che dica; non ha esistenza in sé. Poco più avanti. *…una così detta questa cosa, o un questo essere umano, allora è anche giusto che tale esigenza dica qual questa cosa, qual questo Io essa opini; ma ciò dire è impossibile.* Perché è impossibile? Perché dilegua, continuamente. A pag. 87, punto 14. *La certezza sensibile fa dunque esperienza che la sua essenza non sta né nell’oggetto né nell’Io, e che l’immediatezza non è un’immediatezza né dell’uno né dell’altro;…* La certezza immediata, prima sembrava che venisse dall’oggetto, che è quello che è; poi, dall’Io che lo percepisce. *…in quei due ciò che io opino è infatti un inessenziale, e l’oggetto e l’Io sono universali nei quali l’ora e il qui e l’Io che io opino non sussistono o non sono.* Ciò che io penso che una certa cosa sia non è così. Certo, io posso dire che è così, difatti è quello che accade, ma questo Io, questa cosa, ecc., sono universali, sono concetti, sono significati. *Con ciò noi arriviamo a porre l’intiero della certezza sensibile stessa come sua essenza…* L’essenza sta nell’intero. Cosa direbbe Severino? Sta nel concreto. *…e non più soltanto come un momento di essa; il che succedeva nei due casi dove prima l’oggetto opposto all’Io, e poi Io dovevano essere la sua realtà. È dunque soltanto la stessa intera certezza sensibile che, persistendo in lei come immediatezza, esclude da sé ogni opposizione che aveva luogo precedentemente.* L’opposizione tra Io e l’oggetto non c’è più. Ovviamente, questo avviene nel processo dialettico attraverso la sintesi tra l’Io e l’oggetto. Vale a dire, la certezza sensibile riguarda la sintesi di questi due. *Così a questa pura immediatezza non interessa più l’esser-altro del qui come albero, il quale passa in un qui che è non-albero; non più interessa l’esser-altro dell’ora come giorno che passa in un’ora che è notte, né interessa un altro Io a cui è oggetto qualche cos’altro. La verità di tale immediatezza si mantiene come rapporto che resta uguale a se stesso…* Badate bene: verità come rapporto. Un rapporto è un atto linguistico. *…rapporto che tra l’Io e l’oggetto non fa nessuna distinzione di essenzialità e di inessenzialità…* Non c’è più l’idea che l’Io sia essenziale e che l’oggetto sia inessenziale, e viceversa, tutto questo scompare. *Io, questi, affermo dunque il qui come albero, e non mi volto, per modo che il qui mi divenga un non-albero. Io non voglio saperne niente che un altro Io veda il qui come non-albero, o che io stesso altra volta abbia potuto prendere il qui come non-albero e l’ora come non-giorno; ma io sono puro intuire; io, quanto a me, resto a questo; l’ora è giorno, o il qui è l’albero; nemmeno raffronto tra loro il qui e l’ora, ma mi attengo a una relazione immediata: l’ora è giorno.* Questo è il modo di pensare comune, cioè, ci si attiene a una relazione immediata: ora è notte, questa è una certezza immediata, questo è il vero. Ma Hegel pone un’obiezione. *Poiché così questa certezza più non vuol venir fuori quando noi la rendiamo attenta a un’ora che è notte o a un Io a cui è notte, rechiamoci allora noi da lei e facciamoci indicare quell’ora che viene affermato.* Rivolgiamoci direttamente a questa certezza, interroghiamola e vediamo cosa succede. *Noi dobbiamo bene farcelo indicare; giacché la verità di quel rapporto immediato è la verità di questo Io che si limita a un’ora e a un qui.* Per lui si tratta di un “ora” che è tutti gli “ora”, di un “qui” che sono tutti i “qui”, perché è un universale. *Se noi questa verità prendessimo in esame dopo o ne stessimo lontani, essa non avrebbe nessunissimo significato; perché toglieremmo l’immediatezza che le è essenziale.* Se a questa verità noi togliamo l’immediatezza dell’essere indicata adesso, in questo momento, cioè la sua determinazione… Tenete sempre conto che una determinazione in questo modo esclude la dialettica, perché immagina la certezza sensibile come l’immediato che io vedo, senza che questo immediato che io vedo ritorni in un percorso dialettico, come adesso Hegel ci sta indicando. Punto 17. *Vien mostrato l’ora, questo ora. Ora; mentre esso vien mostrato, ha già cessato di essere.* Se noi chiedessimo a chi sostiene questa verità, a questa certezza sensibile, dell’ora per cui dice “adesso”; sì, ma quale ora? Cosa intendi con ora? Ce lo dice qui: *mentre esso vien mostrato, ha già cessato di essere. L’ora che è, è diverso da quello mostrato, e noi vediamo che l’ora consiste proprio in questo: nel non essere più mentre esso è;…* Mentre lo dico non è più. *…l’ora, come ci vien mostrato, è un già stato; e questa è la sua verità; esso non ha la verità dell’essere.* Non c’è più e, quindi, non ha la verità dell’essere. Che tipo di verità ha? *È dunque vero che esso è già stato. Ma in effetto ciò che è già stato non è un’essenza; esso non è, e invece si trattava dell’essere.* Si immaginava che indicando il qui e l’ora si mostrasse l’essere dell’oggetto, come è realmente. Però, di fatto, Hegel ci sta dicendo che ciò che mostriamo, nel momento in cui lo mostriamo, non mostriamo ciò che è, mostriamo un’altra cosa. Cosa che avviene parlando, ininterrottamente: quando io voglio fermare una parola, è chiaro che già solo l’idea di fermarla comporta altre parole. *In questo indicare noi scorgiamo dunque soltanto un movimento con il seguente decorso: 1) Io indico l’ora, ed esso è affermato come il vero; ma io lo indico come il già stato o come un tolto; io tolgo la prima verità,…* La prima verità è che l’ora sia questa, però, mentre io lo dico non è già più quello che io indicavo; quindi, io tolgo la prima verità perché non è più vero. *…2) adesso, come seconda verità, affermo che è già stato, è tolto…* La prima verità l’abbiamo tolta; la seconda dice che è già stato, cioè è tolto. *3)Ma il già stato non è: io tolgo l’esser-già-stato o l’esser-tolto, tolgo la seconda verità, nego quindi la negazione dell’ora, e torno così alla prima affermazione che l’ora è.* Abbiamo compiuto il percorso dialettico: tesi, antitesi e sintesi. Indico l’ora, ma indicando l’ora non dico la verità. Quale sarebbe la seconda verità? Affermo che è stato, quell’“ora” lì è stato, cioè è tolto, non c’è più, e questa è l’antitesi, la negazione della prima verità. Sintesi: ma il già stato non è; indubbiamente, se è già stato vuol dire che non è. Io tolgo l’essere già stato, cioè tolgo la prima verità; tolgo la seconda verità e nego, quindi, la negazione dell’“ora”. La prima e la seconda verità sono il positivo e il negativo - il negativo nega che l’“ora” sia proprio questa. La prima verità, il positivo, ci dice che pongo l’“ora”, che però non è, non è più questa; la seconda verità, il negativo, nega che la prima sia una verità, e questa appare come un’altra verità; quindi, se tolgo la prima verità, tolgo la seconda verità, cosa succede? Che nego la negazione dell’“ora”, nel senso che la prima e la seconda verità, di fatto, negano l’“ora”, mostrano che non è. Ma a questo punto, di questi due momenti, la prima e la seconda verità, ci troviamo di fronte al fatto che se io nego la negazione affermo, perché è questo che sta accadendo, ci dice Hegel, negare una negazione comporta un’affermazione, e, infatti, dice *torno così alla prima affermazione che l’ora è*. *L’ora e l’indicare l’ora son dunque così costituiti che né l’uno né l’altro è un semplice immediato, ma un movimento che ha in lui diversi momenti. Vien posto questo; ma piuttosto posto un altro, o il questo vien tolto; e tale esser-altro o togliere del primo viene anch’esso di nuovo tolto, e così ricondotto al primo.* Pensate a Severino: l’essere è, questa la posizione; però, diceva, se non gli metto a fianco che il non essere non è, questa prima affermazione rimane insostenibile, perché continua a prevedere l’eventualità che il non essere sia; e, allora, il non non-essere deve essere tolto; togliendo il non non-essere, mi ritrovo nuovamente all’essere. È questo il movimento di ritorno: a questo punto ritorno all’essere. *Ma questo primo, riflesso in se stesso, non è precisamente ciò che era per lo innanzi, ossia, un immediato…* Quando io torno indietro, questo “ora” non è l’“ora” di prima, è un altro. Così l’essere di Severino: l’essere non è più quello di prima, è un altro che è diventato positivo, è diventato incontrovertibile, per usare i suoi termini. *…ma è appunto un qualcosa di riflesso in se stesso o di semplice che nell’esser-altro resta ciò che esso è:…* È nell’essere altro che lui rimane quello che è. Tornando a Severino, soltanto in questo altro, in questo non non-essere, l’essere è effettivamente essere. *L’indicare è dunque esso stesso il movimento esprimente ciò che l’ora è in verità, ossia un resultato o una molteplicità di ora nel suo insieme raccolta; e l’indicare è l’imparare per esperienza che ora è un universale.* Siamo passati dalla certezza sensibile, come la certezza di ciò che appare, qualcosa di immediato, a qualcosa che invece ci appare come un risultato. Cambia tutto. Ciò che mi appare è il risultato, diciamola così, di un movimento che dal significante va al significato e torna al significante per renderlo significante, nel senso che ciò che io vedo è un significato. È soltanto perché è un significato che io lo vedo, mi ritorna come significante, cioè, significa qualcosa, è qualcosa, sennò è niente. Punto 20. *È chiaro che la dialettica della certezza sensibile altro non è se non la semplice storia del movimento di questa certezza medesima o della sua esperienza;…* La questione storica è qualcosa di cui Hegel parlerà a lungo. Si tratta sempre di una storia; come dire che le cose, che sono significati, sono significati perché hanno una storia, sono significati per via della loro storia. *…ed è pur chiaro che anche la certezza sensibile altro non è se non quella storia.* La certezza sensibile è una storia, un racconto, se volete dirla così. Ciò che mi appare come certezza sensibile è un significato, quindi, è storia, un racconto. Le cose che io tocco, mangio, ecc., sono racconti. Prosegue poi facendo una critica ai suoi oppositori, però… A pag. 91, punto 21. *Se realmente volessero dire questo pezzo di carta cui essi opinano, e se proprio lo volessero dire, ciò riuscirebbe impossibile, perché il questo sensibile, che viene opinato, è inattingibile al linguaggio che appartiene alla coscienza, a ciò che è in sé universale.* Se è universale appartiene al linguaggio, è un concetto, un significato. Non sarebbe possibile dirlo perché sarebbe fuori dal linguaggio. *Nel reale tentativo di pronunziare la cosa, essa si disintegrerebbe; coloro che ne iniziassero una descrizione, non la potrebbero condurre a termine, ma dovrebbero lasciarla ad altri i quali poi, alla loro volta, finirebbero col confessare di discorrere di una cosa che non è.* Questo accade quando si prende rigorosamente la questione, la si elabora, si comincia a pensare e ci si accorge che ciò di cui si sta parlando propriamente non è. *Essi dunque opinano questo pezzo di carta, questo qui che è tutt’altro da quello là, ma discorrono di “cose effettuali, di oggetti esterni o sensibili, di essenze assolutamente singole”, ecc.; ossia essi dicon di tutto ciò soltanto l’universale; quindi ciò che vien chiamato l’ineffabile non è altro che il non-vero, il non-razionale, ciò che vien meramente opinato. Se di una cosa niente altro vien detto, tranne che essa è una cosa effettuale, un oggetto esteriore, allora essa è soltanto un alcunché di molto comune; e si enuncia piuttosto la sua eguaglianza con tutto, che non la sua differenza.* Se io lo pongo come qualcosa di effettuale, cioè qualcosa che vedo, che tocco, ecc., qualcosa di reale, come si suole dire, allora questo oggetto esteriore, dice Hegel, è qualcosa di molto comune, e, quindi, si enuncia la sua eguaglianza con il tutto, cioè è una cosa fra le cose. *Quando io dico: una singola cosa, io la esprimo piuttosto come un del tutto universale; giacché ogni cosa è una singola cosa; e, ugualmente, questa è tutto ciò che si vuole. Se la cosa noi la determiniamo più esattamente come questo pezzo di carta, ecco che ogni e qualsivoglia carta è un questo pezzo di carta, e io ho pur sempre detto l’universale.* Come dire che ciascuna volta che io parlo dico un universale, cioè, dico altre parole, concetti, significati, perché non ho accesso alla cosa in sé, kantianamente. Questa mi si dilegua continuamente, ma si dilegua in quanto non è altro che un pensiero. Questa cosa, che io immagino esistere fuori dal linguaggio, è qualche cosa che io ho costruito con il linguaggio; e, quindi, è un altro universale. Anche se voglio pensarla come qualcosa che è quella che è, quindi come un particolare assoluto, singolare, ecc., rimane un universale, perché rimane un significato, e se è un significato rimane un universale, un concetto, in definitiva, un atto linguistico. *…così indico quel pezzo di carta come un qui che è un qui di altri qui, o che è, in lui stesso, un insieme semplice di molti qui, ossia un universale; io lo prendo come esso in verità è, e anziché sapere un qualche cosa di immediato, io lo prendo per vero: io percepisco.* E il Secondo Capitolo si chiama appunto *La percezione*, in cui ci dirà che cosa intende lui con percezione.

17 luglio 2019

*La Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

Siamo al Capitolo II, *La percezione o la cosa e l’illusione*. È un capitolo interessante, complesso. *La certezza immediata non prende il vero, perché sua verità è l’universale.* *Invece, tutto ciò che per lei è l’essente, la percezione lo prende come Universale.* Nel senso che non ha altro modo. *Dacché suo principio in generale è l’universalità, i momenti di essa, immediatamente distinguentesi, sono: Io come Io universale, e l’oggetto come oggetto universale. Quel principio è sorto a noi…* È sorto a noi, cioè, ci è apparso inequivocabilmente, diciamola così. *…e quindi il nostro apprendere la percezione non è più un apprendere apparente, come era quello della certezza sensibile, ma necessario.* Sta dicendo che questa cosa ci è apparsa come inequivocabile, come incontrovertibile, e cioè il fatto che ci sia e ci sia l’oggetto, e che io colga l’oggetto non come singolarità ma come universalità. *Nell’atto in cui il principio sorge son già contemporaneamente divenuti i due momenti, i quali al loro apparire soltanto vengon fuori:…* Cioè, nel momento della percezione compaiono queste cose. *…l’uno il momento dell’indicare; l’altro il movimento medesimo, ma come alcunché di semplice; l’uno il percepire, l’altro l’oggetto.* In Hegel si tratta sempre di due movimenti. *…il movimento, il dispiegamento e la distinzione dei momenti; l’oggetto, il loro essere raccolti insieme.* Tutti questi momenti nella percezione vengono chiaramente raccolti insieme, sennò non si percepisce. *Per noi o in sé, l’universale come principio è l’essenza della percezione, e di contro a questa astrazione i due distinti, il percipiente e il percepito, sono l’inessenziale.* Questo è importante. L’universale è l’essenza della percezione, cioè: la percezione è percezione dell’universale; potremmo dire, percezione del significato, per cui ciò che percepisco sono significati. Ciò che importa, ciò che è essenziale, dice Hegel, è questa relazione. Il significato, l’universale, è una relazione, poiché una cosa è quella che è in relazione a un’altra. Rispetto a questa relazione, che è l’essenziale, io che percepisco e la cosa che è percepita diventano inessenziali. È la relazione ciò che conta, che è in prima istanza. A pag. 94. *…soltanto la percezione ha nella sua essenza la negazione, la differenza o la varietà molteplice.* Quindi, dice che la percezione è comprensiva della negazione: ciò che percepisco non può darsi sena la negazione. Punto 24. *Il questo è dunque posto come non questo o come tolto…* Nell’universale non c’è questo in quanto tale, il questo è tolto: se c’è ‘universale non c’è il singolare, il particolare. *…e, quindi, non come un nulla, anzi come un nulla determinato, o come un nulla di un contenuto, cioè del questo.* Il questo è un nulla di contenuto; quindi, la cosa, è un nulla di contenuto. *Perciò il sensibile è esso stesso ancora presente,…* Il sensibile, cioè, ciò che percepisco, che mi viene incontro. *Ma non come dovrebbe essere nella certezza immediata, ossia come il singolo dell’opinione, bensì come universale, o come ciò che si determinerà come proprietà.* Ciò che mi appare, dunque, è sempre l’universale, perché il questo è nullo, c’è ma è nullo di contenuto; l’oggetto, la cosa, è nulla di contenuto, c’è solo l’universale. *Il superare presenta il suo vero duplice significato che noi abbiamo visto nel negativo; è un negare e parimenti un conservare.* Il superare è questo: mantenere, conservare il negativo, ma superarlo. Più avanti. *Ma anche l’universalità semplice ed eguale a se stessa è essa stessa distinta e libera da quelle determinatezze;…* L’universale è determinato da una serie di cose. Se è universale ci dice che tutte quelle cose che comprende hanno certe proprietà. *…essa è il puro rapportarsi a se stesso o è il mezzo dove quelle determinatezze, tutte quante, sono; dove tutte quante, dunque, si compenetrano in essa come in un’unità semplice, ma senza toccarsi;…* Ecco che ritorna sempre alla stessa cosa: l’uno e i molti. L’uno, l’universalità è uno, un’unità; ma è fatta di molti. *…giacché esse sono indifferentemente per sé proprio per via della partecipazione a questa universalità. Tale astratto mezzo universale che può venir detto la cosalità in generale o l’essenza pura, non è altro dal qui e dall’ora, com’essi si sono mostrati, cioè come un insieme semplice di molti;…* Il “qui”, per esempio, è uno; quando dico “qui” dico qualcosa che è singolare apparentemente ma è un universale, perché questo “qui” è tutti i “qui” possibili. Fa poi un esempio. *Questo è un qui semplice ed è in pari tempo molteplice: è bianco, ed è anche sapido, ed è anche cubico di forma, e anche di un peso determinato, ecc.* È anche tutte queste cose. *Tutte queste molte proprietà sono in qui semplice…* Perché sono il sale. *…dov’esse dunque si compenetrano; nessuna ha un qui diverso da quello dell’altra;…* Difatti, il sapido è qui, il cubico è qui, sono tutti qui, hanno tutti in comune questo “qui”. *…e in pari tempo, senza essere staccate per via di qui diversi, in questa compenetrazione esse non si affèttano;…* Non si affèttano, cioè, non si contaminano, non si influenzano, non si alterano. *…il bianco non affètta né altera il cubico, entrambi non toccano il sapido, ecc.; anzi ciascuna, poiché è un semplice rapportarsi a se stessa,…* Ciascuna di queste determinazioni si rapporta a se stessa: il sapido è il sapido, non è il cubico. *…lascia in pace le altre e loro si rapporta solo mediante un indifferente anche.* Questo “anche” è l’unica cosa che le connette: il sale è sapido ma anche cubico, ma ha anche un peso, ma anche… *Questo “anche” è dunque proprio il puro universale o il mezzo: è la cosalità che raccoglie insieme quelle proprietà.* Vedete come qui cerca di risolvere il problema dell’uno e dei molti e che alla fine dovrà risolvere in qualche modo; si può intuire come. *In questa relazione che è resultata, per la prima volta il carattere dell’universalità positiva è sviluppato e lo si può osservare;…* Questa universalità è fatta di molti, ma questi molti rimangono all’interno dell’universalità come elementi determinati e identici a sé, non si affettano gli uni con gli altri, non si modificano a vicenda, rimangono quelle che sono; quindi, sono tante cose dentro l’uno. E, allora, la domanda di Parmenide: è uno o molti? Risponderà poi qui a questa domanda. *Ossia, dato che le molte determinate proprietà fossero senz’altro indifferenti e si rapportassero solamente ciascuna a se stessa, non sarebbero proprietà determinate;…* se ognuna stesse per i fatti suoi da un’altra parte; invece, dice, *…esse infatti lo sono in quanto si distinguono e si rapportano ad altre proprietà come opposte.* Questa è l’unica cosa che le distingue, come qualunque cosa: il fatto di essere in opposizione a tutto ciò che non è quella cosa lì: il sapido non è il peso, non è il cubico. Poco più avanti. *E perciò questo non è soltanto un anche, unità indifferente, ma altresì un Uno, un’unità esclusiva.* Questa universalità è un uno, un’unità esclusiva. *L’Uno è il momento della negazione, in quanto esso si rapporta a se stesso in modo semplice ed esclude altro, cosicché la cosalità è determinata come cosa.* Per determinare una cosa devo stabilire che quella cosa non è un’altra cosa. Determinare qualcosa, come dice la parola stessa: de-terminare, cioè termine qualcosa in un certo modo, lo termine perché lì finisce la cosa e ne incomincia un’altra; questa “è” e finisce qui, quindi, è in opposizione. *Nella proprietà la negazione è come determinatezza che fa immediatamente uno con l’immediatezza dell’essere…* La negazione è la determinatezza, nel senso che per determinare qualcosa devo negare che questa cosa sia un’altra cosa, e, quindi, si ritrova ad essere in questa sorta di immediatezza con l’essere: questa cosa “è”, è se stessa. *…ma la negazione è come Uno quando è liberata da quest’unità con il contrario, ed è in se e per se stessa.* Questa negazione è Uno. Noi possiamo dire che questa cosa è uno perché non c’è niente altro che le si opponga; quindi, deve essere liberata da tutto ciò che le si oppone, da tutto ciò che è altro. *In questi momenti presi insieme è compiuta la cosa come il vero della percezione,…* Quindi, la percezione non sarebbe altro che il cogliere che la determinatezza di qualche cosa è tale in quanto esclude un’altra cosa, si libera da ciò che non è. *Essa è α) l’universalità indifferente e passiva, l’anche delle molte proprietà o, piuttosto, materie;…* Quindi, universalità indifferente e passiva, è l’universalità per se stessa, che non fa nulla, semplicemente si mostra come universale. β*) la negazione non meno semplice o l’Uno, l’esclusione di proprietà opposte;…* Quindi, abbiamo l’universalità e poi il fatto che l’universalità nega di avere determinazioni che si oppongono a lei. Per essere uno occorre che sia quella e non altro. γ ) *le molte proprietà stesse, il rapporto dei due primi momenti; la negazione com’essa rapportasi all’elemento indifferente ed ivi si espande come una copiosità di differenze:…* Il rapporto tra questi due momenti ci dice che questa negazione permane, non viene cancellata, viene tolta ma non cancellata. Dice *ed ivi si espande come una copiosità di differenze*, come se si moltiplicasse, perché se io dico che questa è quella che è e che non è quell’altra, questa cosa poi mi si moltiplica, ma non è neanche poi quest’altra, ma non è neanche quest’altra, ecc. *…il punto della singolarità che nel mezzo del sussistere si irradia nella molteplicità.* Il punto della singolarità, cioè il fatto di essere uno, in effetti, potremmo dirla così, fa fatica a rimanere uno, perché si irradia in una molteplicità, cioè, non è questo, non è quest’altro, non è quest’altro, ecc. E, allora, che uno è? *Secondo quel lato per cui queste differenze appartengono all’indifferente mezzo, anch’esse sono universali, si rapportano solo a sé e non si affettano tra di loro; … ma questo rapporto di opposizione esse lo hanno necessariamente in proprietà che sono lontane dal loro anche. L’universalità sensibile, ossia l’unità immediata dell’essere e del negativo,…* Sappiamo che l’universalità è l’unità immediata di una cosa e del suo negativo perché l’universalità contiene anche il negativo. *…è proprietà soltanto ora, in quanto da tale universalità sono sviluppati e distinti l’uno dall’altra l’uno e l’universalità pura, ed essa li conchiude entrambi; soltanto questo rapporto di essa con i puri momenti essenziali compie la cosa.* Vediamo che c’è una direzione, che poi ci porterà alla sintesi, e cioè in questa universalità per il momento vediamo come distinti l’uno e l’universalità pura. L’universalità pura è fatta di molti elementi ma è uno; la cosa è fatta di questo rapporto tra i due. A pag. 97. *Così è ora costituita la cosa della percezione; e la coscienza, in quanto suo oggetto è la cosa, è determinata come Percipiente.* A questo punto, dice, la coscienza può percepire, perché è in condizione di cogliere nella cosa il suo contrario, quindi, distinguere la cosa dal suo contrario e coglierla, quindi, in quanto singolarità; ma una singolarità, come vedremo tra poco, che di fatto è anche molteplicità. Quindi, il percepire è rendersi conto che la cosa è una e molti. *Essa ha solo da prendere l’oggetto e da comportarsi come puro assumere; ciò che così le risulta è il vero. Se in questo prendere essa esplicasse una qualche attività, con un simile atto dell’attribuire o del tralasciare altererebbe la verità.* La coscienza deve soltanto assumere su di sé soltanto passivamente la verità della cosa; non deve entrarci in mezzo, perché se ci entra altera la cosa e quindi quella cosa non è più il vero. *Poiché l’oggetto è il vero e l’universale, l’eguale a se stesso, e la coscienza si è il mutevole e l’inessenziale, le può accadere di assumere l’oggetto in guisa non giusta, le può accadere di illudersi.* È chiaro che se la coscienza interviene nella percezione dell’oggetto modifica l’oggetto. È quello che voleva fare Husserl: arrivare alla cosa stessa, in carne e ossa, senza mediazione. *L’attività percettiva ha la consapevolezza della possibilità dell’illusione, giacché nell’universalità, che è il Principio, l’esser-altro è anch’esso immediatamente per l’attività percettiva, ma come il nullo, come il tolto.* Per ciascuno, in questa attività percettiva, l’essere altro di qualche cosa viene escluso, viene considerato come niente, deve essere tolto perché o è vero o è falso. *Perciò il suo criterio della verità è l’eguaglianza con se stesso, e il suo comportamento è di assumere l’eguale a sé. Essendo in pari tempo il diverso per essa, essa è un rapportare gli uni a gli altri i diversi momenti del suo assumere. Se peraltro in questo confronto scaturisca una ineguaglianza, questa non è una non-verità dell’oggetto (ché esso è l’eguale a se stesso) ma del percepire.* Questo è il discorso comune: non ho capito bene, non ho visto bene, non inteso bene com’era veramente la cosa. Poco più avanti. *L’oggetto che io apprendo si presenta come puramente uno; inoltre io mi accorgo della proprietà che è in esso e che è universale, ma che perciò va oltre la singolarità.* Questo aggeggio, il posacenere, è singolare, ma c’è un’universalità che va oltre. È universale in quanto questo posacenere è un posacenere. Il posacenere è un universale, perché non è questo; il posacenere è tutti i posaceneri. *Dunque il primo essere dell’essenza oggettiva, in quanto questa era un Uno, non era il suo vero essere;…* Quello che ci appariva inizialmente, come l’uno, l’oggetto, la cosa, dice, non è l’oggetto vero. *…poiché l’oggetto è il vero, in me cade la non-verità, e l’apprendere non era giusto. Anzi, in forza dell’universalità della proprietà, io devo prendere l’essenza oggettiva piuttosto come una comunanza in generale. Inoltre ora io percepisco la proprietà come determinata, come opposta ad altro ed escludente questo altro.* Nella percezione c’è questo aspetto: io percepisco questa cosa in quanto non è quest’altra cosa. *In effetto dunque io non ho rettamente appreso l’essenza oggettiva determinandola come una comunanza con altre o come la continuità; e in forza della determinatezza della proprietà io devo anzi separare la continuità e porre l’essenza oggettiva come un Uno esclusivo.* Devo distinguere l’Uno, cioè questo, da ciò che non è. *In quest’Uno, quand’esso è stato separato, io trovo molte di tali proprietà le quali, non affettandosi reciprocamente, sono reciprocamente indifferenti; quindi io non ho percepito rettamente l’oggetto quando lo ho appreso come un alcunché di esclusivo; anzi, come prima esso era soltanto continuità in generale, così è ora un universale mezzo a comune, dove ciascuna delle molte proprietà, - intese come universalità sensibili, - è per sé, e, come determinata, esclude le altre.* Dice che non è vero che io apprendo un qualche cosa come un alcunché di esclusivo, ma ciò che io sto vedendo, ciò che sto prendendo, è determinata in relazione al fatto che lo escludo delle altre cose*.* Poco più avanti*. E la coscienza, per la quale ora un essere sensibile è, è soltanto un opinare, ossia è completamente fuori dal percepire e ritornata in se stessa.* Questo mio percepire muove, sì, dalla certezza sensibile, da ciò che mi appare, però deve compiere tutte queste operazioni. Compiendo tutte queste operazioni, cosa succede? Mi riporta al punto di partenza, cioè, torna a dirmi, di fatto, che questa cosa è questa cosa. Dopo aver compiuto una serie di operazioni, dopo aver escluso che questo è altro da sé, dopo avere inteso che le sue determinazioni non sono altre determinazioni ma sono quelle, a questo punto, ecco che questo aggeggio qui diventa quello che è. *Ma l’essere e l’opinare sensibili passano anch’essi nel percepire:…* Io dico che è, lo vedo, lo giudico, lo valuto, ma dicendo questo sono già nella percezione, non ne sono fuori, non sono nella pura e immediata assunzione della cosa in sé, ma sono nella percezione, ho già dovuto compiere una serie di operazioni di esclusione, di negazione; ho dovuto negare delle cose per potere dire che questo è questo. *…io sono ancora respinto all’inizio e trascinato nel medesimo circolo che in ogni momento e come totalità toglie se stesso.* Dopo tutte queste operazioni sono rigettato al punto di partenza, e cioè tutte queste operazioni vengono tolte per potere dire che questo è questo; ci devono essere state ma non ci sono più, perché mi appare soltanto questo in quanto questo. È questa la percezione: io percepisco a partire da una serie di operazioni che tolgo – queste operazioni, di fatto, non sono nient’altro che la negazione – e che mi riconduce al punto di partenza. *Quindi la coscienza necessariamente lo ripercorre; ma ora non come la prima volta. Esso, cioè, quanto al percepire, ha fatto esperienza che il resultato e il vero del percepire ne sono anche la risoluzione, o sono la riflessione del vero in se stesso.* La riflessione: io rifletto questa cosa, nel senso che attraverso la negazione la “identifico”, ma - nel momento in cui la identifico questa cosa diventa quella che è e, quindi, la percepisco così com’è - non è più quella di prima, non è più quella da cui era partito il movimento, quella dell’inizio, quella che descriveva al punto α) *l’universalità indifferente e passiva, l’anche delle molte proprietà.* Non è più quella cosa lì, non è più l’incominciamento. *Così per la coscienza si è determinata l’essenziale costituzione del suo percepire: non di essere un semplice puro assumere, ma, nel suo assumere, di essere parimenti riflessa, dal vero, in se stessa. Questo ritorno della coscienza in se stessa, - ritorno che essendosi mostrato essenziale al percepire, si mischia immediatamente nel puro assumere, - altera il vero.* A causa del fatto che la coscienza ha riflettuto su di sé o, più propriamente, che ho riflettuto su questa cosa, questa cosa non è più quella di prima; non è più il vero, dice Hegel, perché la cosa stessa si è mischiata al mio percepire. Adesso lo dirà molto precisamente: la cosa è quella che è, non per se stessa, ma per me. *Così, come prima nella certezza sensibile, ora è qui presente nel percepire il lato per cui la coscienza viene risospinta in se stessa; ma anzitutto non nel senso in cui ciò avveravasi nella certezza sensibile, come se la verità del percepire cadesse nella coscienza; anzi ora conosce che in lei cade la non-verità che qui si presenta.* Si accorge che, in seguito a tutto questo procedimento, ciò che mi accade addosso è la non verità di questa cosa; quella non verità che inizialmente appariva alla certezza sensibile. *Ma con questo conoscimento la coscienza è anche capace di superare la non-verità; essa distingue la propria apprensione del vero dalla non-verità del proprio percepire; la corregge, e in quanto è essa che intraprende questa rettifica, in lei cadrà anche la verità come verità del percepire.* Sta dicendo che, sì, io mi accorgo che il mio percepire altera questa verità, ma il criterio di verità che sto utilizzando è il mio, sono sempre io che stabilisco questa verità. *Se ora, come si deve, si considera il comportamento della coscienza, si vedrà ch’esso è così costituito, che la coscienza non più meramente percepisce; anzi è anche consapevole della sua riflessione in sé, e separa inoltre la riflessione dalla semplice assunzione stessa.* Questo è ciò che Hegel vuole. Dapprima, io mi accorgo della cosa come un uno, e ho da tenerla ferma in questa determinazione vera, è così, è quella che mi appare, è la prima percezione. *Se nel movimento del percepire si presenta qualcosa di contraddittorio alla cosa, ciò è da riconoscere come mia pura riflessione.* Se le cose non stanno così come io le vedo, o se penso che non stiano così, dice, è un problema della mia percezione. Ma, badate bene, *Ora, nella percezione, si presentano anche diverse proprietà che sembrano essere proprietà della cosa; ma la cosa è uno, e noi siamo consapevoli che quella diversità, per cui la cosa cessava di essere uno, cade in noi.* Siamo noi che stabiliamo che la cosa è Uno. *Dunque in effetto questa cosa è bianca soltanto al nostro occhio, sapida anche, alla nostra lingua, cubica anche, al nostro tatto, ecc. Tutta la diversità di questi lati noi non la prendiamo dalla cosa, ma da noi stessi; così, per noi, essi lati cadono l’uno fuori dell’altro; per es. al nostro occhio che è del tutto separato dalla nostra lingua, ecc. Quindi, noi siamo l’universale mezzo del quale tali momenti, sceverandosi l’uno dall’altro, sono per sé.* Siamo noi che, distinguendo una cosa dall’altra, diciamo che questa cosa è quella che è per sé. Siamo noi a dirlo. *Poiché dunque consideriamo come riflessione nostra la determinatezza di essere universale mezzo, conserviamo con ciò l’autoeguaglianza e la verità della cosa: di essere uno.* Noi consideriamo, teniamo ferma questa cosa, il fatto che io sono l’universale mezzo, che sono io che decido. Che cosa decido? L’autoeguaglianza della verità della cosa. *Ma questi lati diversi che la coscienza prende su di sé, considerati ciascuno per sé come trovantesi nell’universale mezzo, sono determinati; il bianco è soltanto in opposizione al nero, ecc.; e la cosa è uno, proprio perché si oppone ad altre.* La coscienza prende su di sé tutte queste cose, ma le prende su di sè in quanto determinate: questo aggeggio è di vetro, e il vetro non è il peso, e il peso non è la trasparenza, e la trasparenza non è il colore. Tutte queste cose sono determinate, ma la coscienza le prende tutte in sé; per dire che è Uno deve prenderle tutte in sé. *In quanto peraltro è uno, essa non esclude da sé altre cose (giacché essere Uno significa essere l’universale rapportarsi a se stesso;…* In quanto uno, dice, *essa non esclude da sé altre cose*. Non le esclude per principio, le esclude per via delle determinatezze. L’uno non esclude le altre cose, che sono presenti dentro, ma si escludono l’una con l’altra. L’uno, cioè questo aggeggio qui, non esclude di essere trasparente, di essere pesante, di essere solido, ecc., ma ciascuna di queste cose esclude l’altra, perché è determinata. Se non si escludessero sarebbero indeterminate; se fossero indeterminate, non essendoci più determinazione, non avrei più percezione; quindi queste determinatezze sono necessarie. *Poiché la proprietà è la proprietà propria della cosa o è una determinatezza nella cosa stessa, questa ha parecchie proprietà. Infatti, in primo luogo, la cosa è il vero; essa è in se stessa; e ciò che è in lei, vi è come sua propria essenza,…* Ciò che è in lei vi come sua essenza propria. *…e non è dunque in virtù di altre cose; quindi, in secondo luogo, le proprietà determinate non sono in virtù di altre cose soltanto, e per altre cose, anzi sono in lei stessa;…* Tenete conto che questa cosa però è per noi. *…ma queste sono proprietà determinate in lei soltanto, in quanto son molte e reciprocamente distinguentesi: e, in terzo luogo, mentre le proprietà sono così nella cosalità, esse sono in sé e per sé, e reciprocamente indifferenti.* Infatti, che questo aggeggio sia di vetro è indifferente al fatto che sia trasparente, che sia pesante, che sia solido. *È dunque in verità la cosa stessa che è bianca, e anche cubica, e anche sapida, ecc.; ossia la cosa è l’anche o l’universale mezzo nel quale le molte proprietà sussistono l’una fuori dell’altra senza toccarsi e senza togliersi. E presa così, essa vien presa come il vero.* Tutte queste sono le condizioni, ci sta dicendo Hegel, della percezione, cioè, che tutte queste determinazioni permangano, ma permangano in opposizione alle altre. Quindi, permane il negativo all’interno dell’Uno, perché ciascuna cosa nega di essere le altre: il sapido nega di essere cubico, per esempio. *In tale percepire la coscienza è ora in pari tempo consapevole che essa si riflette anche in se stessa, e che nel percepire si presenta il momento opposto all’anche.* Il momento opposto all’anche è l’unità, l’uno. *Ma questo momento è unità della cosa con se stessa, unità che esclude da sé la differenza.* Dice *unità della cosa con se stessa … che esclude da sé la differenza,* però abbiamo visto che questo “anche” è ineliminabile perché una cosa è questo, ma anche questo, ma anche quest’altro, ecc., queste cose sono determinazioni che non possono essere tolte. Ciò nonostante rimane uno e molti. *È dunque l’unità che la coscienza dovrà prendere su di sé, poiché la cosa è il sussistere delle molte proprietà diverse e indipendenti.* Da tutte queste determinazioni, che sono indispensabili e che sono il negativo, perché ciascuna si oppone all’altra, la coscienza deve prendere l’unità, l’uno; altrimenti non percepisce, altrimenti percepirebbe uno sterminio di cose senza mai soffermarsi su una cosa. *L’unificare queste proprietà tocca soltanto alla coscienza; nella cosa, quindi, essa non deve lasciarle confluire in un uno. Alla fine la coscienza mette in gioco quell’in quanto, e con ciò mantiene le proprietà l’una fuori delle altre, e la cosa come un anche.* Cioè: *Alla fine la coscienza mette in gioco quell’in quanto*, cioè, questa cosa è in quanto di vetro, e in quanto di vetro non è di plastica. Questo “in quanto” è una determinazione. *Per l’esattezza, l’esser-uno viene anzitutto preso su di sé dalla coscienza in un modo tale, per cui ciò che veniva chiamato proprietà viene ora presentato come materia libera. Per tal modo la cosa è elevata al vero anche, divenendo una raccolta di materie; e invece di esser uno, diviene una superficie soltanto circoscrivente.* Questa cosa che io percepisco è come una superficie che circoscrive una serie di determinazioni. Poco più avanti. *…resulterà che la coscienza fa di sé nonché della cosa, alternativamente, e un puro uno privo di molteplicità, e un anche disgregato in tante materie, ciascuna delle quali fa parte per se stessa. Mediante questo confronto la coscienza trova, dunque, non solo che il suo prendere il vero ha in lui la diversità dell’assumere e del ritornare in se stesso, ma trova anche che proprio il vero, proprio la cosa si mostra in questa duplice guisa.* È l’una cosa e l’altra, è il percipiens e il perceptum, è l’Io del movimento e l’oggetto. *Dunque è qui presente l’esperienza che la cosa, per la coscienza che la accoglie, si presenta in modo determinato, ma in pari tempo esce fuori dal modo in cui si offre, per riflettersi in sé; ossia ha in lei stessa una verità opposta.* Qualunque cosa che si determini, riflettendosi in sé, ha in sé l’opposto. Cosa vuol dire: riflettendosi in sé? Vuol dire che riflettendosi stabilisce che questa cosa non è altro. Punto 34. *La coscienza è dunque essa stessa fuori anche da quel secondo modo di comportarsi nel percepire, il quale consiste nel prendere la cosa come il vero…* Dice che la coscienza non è neanche l’accogliere la cosa come il vero, non è questo. *…come il vero Eguale a se stesso, e sé come il non-eguale, come ciò che, fuori dell’eguaglianza, sta ritornando in se stesso;…* Deve prendere il vero, non perché immagina che la cosa sia eguale a se stesso, ma si accorge che per prenderla come il vero ci deve essere una riflessione, ci deve essere un movimento; ma se c’è questo movimento allora non è il vero. *La cosa è uno, riflessa in se stessa; essa è per sé; ma è anche per un altro, e invero è un Altro per sé, quant’essa è per un altro; così la cosa è per sé e anche per un altro; è un duplice diverso essere, ma è anche Uno; ma l’esser-uno contraddice a questa sua diversità; per conseguenza la coscienza dovrebbe ancora una volta prender su di sé quel riunire, e tenerlo lungi dalla cosa.* Sta dicendo che la cosa è quella ma anche non lo è, ma anche il suo contrario. *La coscienza dovrebbe dire che la cosa in quanto è per sé non è per altro. Soltanto, alla cosa stessa conviene anche l’esser-uno, e la coscienza ne ha avuto esperienza; la cosa è essenzialmente riflessa in sé. L’anche, ossia la differenza indifferente cade nella cosa, non meno di quel che vi cada l’esser-uno;…* Come dire che questa differenza, sì, certo, c’è, l’uno rispetto alle altre cose che non sono questo, ma anche all’interno dell’uno, perché l’uno è per altro. Punto 36. *Ora, tale determinatezza che costituisce il carattere essenziale della cosa e che la distingue da ogni altra, è così determinata che, mediante essa, la cosa è in opposizione alle altre…* Una determinazione non è altro che questo, come abbiamo visto anche etimologicamente: de-terminare qualcosa, la faccio terminare qui. *…pur dovendosi, anche in questa opposizione, mantenere per sé.* Per mantenere se stessa deve essere in opposizione alle altre. Quindi, vedete che si mantiene per sé, ma se non negasse di essere altro non sarebbe neanche sé. Vedete che tutta la questione di Severino rispetto all’essere e al non non-essere è tutta qui. *Ma la cosa è cosa o è un uno che è per sé, solo in quanto essa non sta in questo rapporto verso altre;…* Se una cosa è per sé non può dipendere da altro: questo è il problema dell’uno e dei molti. *…in questo rapporto è infatti di già posto il nesso con un’altra cosa,…* Se è uno che è per sé, ma è per sé perché non è altro, c’è già questo rapporto con quell’altro e, quindi, è già per un’altra cosa e non più per sé. *Proprio mediante il suo carattere assoluto e mediante la sua opposizione, la cosa è in relazione verso altre, ed è essenzialmente soltanto questa relazione;…* Rileggo: *la cosa … è essenzialmente soltanto questa relazione*. Non sta dicendo una cosa indifferente: questa cosa non ha niente di materiale, di naturale, ecc., è una relazione, è un significato. *…ma la relazione è la negazione dell’indipendenza della cosa;…* Se è in relazione, è chiaro che non è indipendente da questa relazione. *…e la cosa va anzi a fondo per via della sua proprietà essenziale.* Cioè, di essere una relazione e non un’unità distinta e avulsa da tutte le altre. *Per la coscienza è dunque necessaria l’esperienza di come la cosa, proprio mediante la determinatezza che costituisce la sua essenza e il suo esser-per-sé, vada a fondo;…* Proprio quelle cose, che la determinano e che la fanno essere per sé, sono quelle che la mandano a fondo, perché per essere determinata, per essere per sé, per essere quella che è, deve essere per altro, perché senza la negazione - un essere per altro, un rapporto o una relazione con altro - non è neanche se stessa. *…la cosa è posta come esser-per-sé o come assoluta negazione di ogni esser-altro, e quindi come negazione assoluta che si rapporta solo con sé; però la negazione che si rapporta solo con sé è toglier se stesso, ossia è avere la propria essenza entro un altro.* La negazione assoluta che si rapporta solo con sé è negazione di che? Se è negazione è negazione di qualcosa, quindi, è negazione in quanto si rapporta con qualcos’altro per cui, se tolgo questo rapporto, tolgo anche la negazione. *In effetto la determinazione dell’oggetto, come esso è resultato, non contiene nient’altro.* Ricordatevi delle sue parole circa l’oggetto, riportate qui sopra, dove dice che la cosa è soltanto la relazione. L’uno e i molti; il fatto di essere una e di essere molti. Questo rapporto: la cosa è questo, è questo ciò che si percepisce. *Esso deve avere in se stesso una proprietà essenziale che ne costituisce il suo semplice esser-per-sé; ma, pur nella semplicità, esso deve avere in lui anche la diversità, la quale deve essere necessaria, ma non deve però costituire la determinatezza essenziale.* Eh, già, certo, perché la determinazione essenziale è sia l’una cosa che l’altra, sia l’essere uno sia essere molti. *Ma questa è una distinzione la quale è ora soltanto nelle parole; l’inessenziale che in pari tempo deve essere necessario, toglie se stesso, ossia è ciò che testé venne chiamato la negazione di se stesso.* Cos’è che è inessenziale? Sono i due termini della cosa: il percipiens e il perceptum. Queste due cose inessenziali vengono tolte*.* Ciò che invece è essenziale è la relazione, che fa esistere la cosa e, dunque, la percezione. Quindi, si percepisce una relazione, un significato. Un significato non è niente altro che una relazione. *Con ciò cade l’ultimo in quanto che separava l’esser-per-sé e l’essere per altro.* Non c’è più una cosa che è in quanto una, in quanto molti; l’in quanto non c’è più, perché è entrambe le cose simultaneamente. *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 esso il contrario, l’esser-per-altro, ed è posto quindi solo come un tolto;…*Per usare i termini di Severino, questi due astratti vengono tolti per via del concreto, e rimane il concreto, cioè la sintesi. *…o questo esser-per-sé è tanto inessenziale, vale a dire quanto la relazione verso l’altro.* Questi momenti per sé diventano inessenziali. Ciò che rimane di essenziale è la relazione. *Con ciò l’oggetto è tolto nelle sue determinatezze o nelle determinatezze che dovevano costituire la sua essenza, non meno di quel ch’esso diventasse un tolto nel suo essere sensibile.* Le determinazioni dell’oggetto scompaiono perché l’oggetto, in quanto astratto, scompare, e ce lo ritroviamo come sintesi, cioè come il concreto. *Movendo dall’essere sensibile, l’oggetto diviene un universale; ma questo universale, poiché deriva dal sensibile, è da questo essenzialmente condizionato; e perciò non si tratta davvero di universalità eguale a se stessa, ma di universalità che, affetta da un’opposizione, si separa perciò negli estremi della singolarità e della universalità, dell’uno delle proprietà e dell’anche delle materie libere.* Questo movimento parte dalla percezione. Si percepisce, sì, l’Uno, la come unità, ma appena riflette su di sé si accorge che questo uno è fatto di molti, è fatto di una serie di determinazioni; quindi, ritorna sulla percezione sensibile, ma a questo punto la percezione sensibile diventa un’altra cosa, diventa la percezione, che tiene conto che questa cosa è quella che è per via di negazione, e che questa cosa ha in sé la sua opposizione, che questa cosa è sé ma anche non lo è, ma anche il suo contrario. Cosa che sarebbe interessante da praticare parlando. *Queste pure determinatezze sembrano esprimere l’essenziale stesso, ma esse sono soltanto un esser-per-sé che è affetto dall’esser per un altro;…* Ciascuna determinatezza è quella che è in quanto è per un altro, in quanto è quella che è per via del fatto che non è un’altra cosa; quindi, è quella che è per via di altro, che la fa essere quella che è. *…peraltro dacché entrambi sono essenzialmente in una unità, è ora presente l’universalità incondizionata e assoluta; soltanto qui la coscienza entra veramente nel regno dell’intelletto.* Soltanto quando mi rendo conto che parlando ciascuna cosa che mi appare è quella che è per via del suo contrario. Quindi, mantiene il suo contrario, perché se lo perdesse non sarebbe più quella cosa, semplicemente non sarebbe più. È il discorso che facevamo rispetto al tutto, all’intero: perché un significante sia quello che è occorre che ci siano tutti gli altri significanti, ma che tutti gli altri significanti non siano quel significante, che quel significante li comporti tutti ma che non lo sia, altrimenti non sarebbe possibile parlare.

24 luglio 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

Prima di iniziare volevo dire di una questione: quando si cerca qualche cosa o, come si suole dire, si desidera una certa cosa, accade che questa cosa che si desidera sia quella che è in virtù di un’altra cosa, è sempre in virtù di altro, perché questo è il funzionamento del linguaggio. Quindi, qualunque cosa io desideri, voglia, attenda, ecc., questa cosa mi rinvierà sempre a un’altra. Da qui l’idea che il desiderio sia senza fine. Non è che il desiderio non abbia l’oggetto, che sarebbe una contraddizione in termini, ma questa cosa che il desiderio desidera si mostra in quanto rinviante ad altro, per cui si sposta letteralmente su un’altra cosa. Ora, invece, se l’oggetto dell’interesse fosse il linguaggio, allora che succederebbe? Questo oggetto, a che cosa rinvierebbe? Rinvierebbe a se stesso. Rinviando a se stesso non avrebbe più bisogno di andare a cercare altre cose, perché è arrivato là dove è sempre stato. Come dire che, occupandosi del linguaggio, cioè, ponendo il linguaggio come oggetto della ricerca, dell’interesse, ecc., a questo punto il desiderio non ha più la necessità di cercare altre cose, perché si è attestato a questo punto su se stesso, e non c’è altro fuori da se stesso. Il linguaggio non può rinviare a un’altra cosa che non sia linguaggio e, quindi, ritorna sempre su se stesso. Se io mi occupo del linguaggio, l’oggetto rimane il linguaggio, nelle sue infinite varianti.

*Intervento: Allora occorre togliere l’oggetto?*

No, non è che tolgo l’oggetto. Sto dicendo che l’unica ricerca, dalla quale si possa trarre soddisfazione, è la ricerca intorno al linguaggio. Il desiderio cerca la soddisfazione nel suo raggiungimento, cioè nel raggiungere il suo oggetto, ma sappiamo che questo oggetto del desiderio è quello che è in virtù di altro e, quindi, devo spostarmi su altro: la soddisfazione è sempre rinviata ad altro. Nel caso del linguaggio la soddisfazione è raggiunta in quanto il linguaggio non può che lavorare su se stesso. Quindi, è ciò che non illude, è ciò che non tradisce, perché si è sempre lì e, quindi, la soddisfazione è in un certo senso sempre garantita, perché questo lavoro sul linguaggio non rinvia ad altro che non sia linguaggio. Detto questo, vediamo di concludere il capitolo. Siamo a pag. 105. *Con ciò…* Il “ciò” sarebbe il fatto che c’è questo movimento tra l’in sé e il per sé, per cui l’oggetto in quanto tale perde la sua essenzialità. *Con ciò l’oggetto è tolto nelle sue determinatezze o nelle determinatezze che dovevano costituire la sua essenza…* In questo movimento l’oggetto non è più essenziale. Prima era l’Io, e poi l’Io è diventato inessenziale in quanto soggettivo; ma anche l’oggetto, perché l’oggetto è quello che è rispetto a un qui e a un ora, ma abbiamo visto che il qui e l’ora, che fanno dell’oggetto quello che è, sono propriamente indeterminabili e, quindi, anche l’oggetto diventa inessenziale. Punto 41. *Dunque la singolarità sensibile…* La singolarità sensibile è ciò che mi appare nell’immediato. *…dilegua bensì nel movimento dialettico della certezza immediata, e diviene universalità, ma universalità soltanto sensibile.* Qualche cosa mi diviene sensibile nel momento in questo qualcosa mi diventa un significato. *L’opinare è dileguato, e il percepire prende l’oggetto com’esso è in sé o come Universale in generale; in esso, quindi, la singolarità sorge come singolarità vera, come esse-in-sé dell’uno, o come esser-riflesso in se stesso.* Soltanto quando c’è questo riflettersi su sé allora l’in sé diventa il sé. *Ma si tratta ancora di un esser-per-sé condizionato, accanto al quale viene a trovarsi un altro esser-per-sé, cioè l’universalità che, opposta alla singolarità, è da questa condizionata.* Quindi, abbiamo la singolarità dell’oggetto della percezione, ma l’universalità, cioè il significato, che ci consente di sapere che questo qualcosa è qualcosa. Siamo sempre alla questione di Parmenide: l’uno e i molti. La singolarità, per cui questa cosa mi si presenta come uno, ma, per il solo fatto di percepirla, non è più uno, perché per percepirla deve essere posta come un universale, come un significato, e in quanto significato non è già più uno ma una moltitudine. *Questi due estremi…* La singolarità e l’universalità. *… che si contraddicono, non stanno soltanto l’uno accanto all’altro, ma sono in un’unità; o, il che è lo stesso, ciò che quei due hanno a comune, l’esser-per-sé, è affetto dall’opposizione in generale, ossia neppure è un esser-per-sé.* Non è un esser-per-sé perché è anche un singolare, è universale ma anche singolare. Ci sono queste due cose che sono simultanee. *La sofisticheria del percepire cerca di salvare questi momenti dalla loro contraddizione e di tenerli fissi mediante la distinzione dei riguardi, mediante l’anche e l’in quanto; così come cerca infine di cogliere il vero mediante la distinzione dell’inessenziale e di un’essenza a questo opposta.* Da sempre gli umani cercano l’essenziale, che cosa è proprio di una certa cosa, eliminando l’inessenziale, cioè tutto ciò che non è proprio di questa cosa deve essere tolto: per esempio, ciò che io penso di questa cosa deve essere cancellato. *Solo, tali espedienti, anziché tenere in scacco l’illusione possibile nell’assumere, si dimostrano essi stessi nulli; e il vero, che deve venir guadagnato con questa logica della percezione, dimostra, sotto un medesimo e identico riguardo, di essere il contrario, e di aver quindi a propria essenza l’universalità priva di distinzioni e di determinazioni.* Questa operazione non riesce perché a questo punto, se tengo distinto l’universale dal singolare, perdo le determinazioni particolari; però, se mi appunto sul singolare mi perdo l’universalità. *Queste vuote astrazioni della singolarità e della ad essa opposta universalità…* Questo accade se si vogliono tenere separate, astratte, direbbe Severino. *…così come dell’essenza che è congiunta con un inessenziale, di un inessenziale che è nello stesso tempo tuttavia necessario, sono le potenze nel gioco delle quali consiste l’intelletto percettivo, non di rado chiamato il sano intelletto umano o buon senso; esso, che si spaccia per una solida e reale coscienza, è, nel percepire, soltanto il gioco di queste astrazioni; e laddove esso opina di trovarsi nella condizione più ricca, trovasi invece nella più povera. Sbattuto qua e là da queste essenze nulle, dall’una vien gettato nelle braccia dell’altra; con la sua sofisticheria esso si dà cura di tener saldo e di affermare ora l’uno, ora proprio l’altro opposto; ma così si mette contro la verità, e la sua opinione della filosofia consiste nel credere ch’essa abbia a che fare soltanto con enti di ragione. In effetti la filosofia ha anche a che fare con simili enti, e li riconosce per le pure essenze, per gli elementi e le potenze assolute; ma così essa li conosce in pari tempo nella loro determinatezza e, quindi, li domina;…* Non li conosce soltanto in quanto significati universali, generali, ma anche nella determinazione particolare, singolare e universale. *…l’intelletto percettivo li prende invece per il vero, e da essi vien gettato da un errore nell’altro.* Sia che si appunti su una cosa, sia che si appunti sull’altra, comunque perde di vista il vero; il vero non è altro che la sintesi, l’accadere di queste due cose simultaneamente. Che poi non sono altro che il mio dire e il ciò che dico. Le due cose sono sempre queste: il mio dire è il singolare, perché io dico una cosa, ben precisa; il ciò di cui dico è l’universale, perché si riferisce a cose che, per essere cose, devono essere significati. Quindi, questo singolare, il mio dire, viene affetto dall’universale, ma questo universale affetta il singolare, perché, una volta che questo significato si è posto, modifica anche la singolarità. *Quest’intelletto non giunge alla consapevolezza che tali essenze semplici sono quelle che dominano in lui, anzi opina di avere sempre a che fare con un contenuto e con una materia compatti, così come la certezza sensibile non sa che la vuota astrazione del puro essere è la sua propria essenza;… La vuota astrazione del puro essere*, cioè, l’essere è nulla. Vedete da dove arriva Heidegger. L’essere è nulla, è vuoto, perché non c’è materia, non c’è sostanza, è la condizione perché ci sia qualche cosa, come un universale; l’universale è vuoto in sé, non definisce nessuna cosa. Ha la necessità che ci sia la singolarità, e la singolarità ha la necessità che ci sia l’universalità, sennò è singolarità di che? *…esse sono l’intelaiatura e la potenza dominatrice dell’intelletto medesimo; sono soltanto ciò che è il sensibile come essenza per la coscienza, ciò che determina le relazioni della coscienza con il sensibile e ciò in cui decorre il movimento del percepire e del suo vero.* Continua a insistere sulla necessità di questo movimento. Sta dicendo che la singolarità senza la universalità è niente, così come l’universalità, senza una singolarità, è vuota, è senza contenuto, non è determinata da alcunché. *Tale decorso, - determinazione del vero e toglimento di questo determinare, ininterrottamente alternati, -* … Quindi, determino il vero, determino che cos’è questo; ma questa determinazione viene tolta, viene tolta nel senso che questa determinazione si mostra falsa, si mostra non il vero, perché contiene il suo opposto e, quindi, deve essere tolta. Mi trovo, quindi, a dovere determinare e a dovere togliere questa determinazione, e avere a questo punto una sintesi, nel senso che né la singolarità né l’universalità, da sole, possono sussistere. *Tale decorso … costituisce propriamente la vita di tutti i giorni e il costante lavorio della coscienza percettiva, la quale opina di muoversi nella verità. Qui la coscienza non fa che procedere senza posa verso il resultato onde tutte queste verità o determinazioni essenziali vengono egualmente tolte;…* Qui fa un discorso intorno alla chiacchiera, dove vengono, sì, tolte, volta per volta o la singolarità o l’universalità, ma a vantaggio ora dell’una ora dell’altra; non viene superata in una sintesi, non viene conservata, non permane l’una cosa o l’altra. *…tuttavia in ogni singolo momento essa è consapevole di quest’una determinatezza come del vero; quindi, di nuovo, dell’opposta.* Questo è vero, questo è falso. *In qualche modo la coscienza sospetta la loro inessenzialità;…* Che, cioè, sia la singolarità, sia l’universalità, prese per sé, siano inessenziali. Questo perché non bastano da sole, devono essere insieme. *Ma, per salvarle dall’imminente pericolo, si mette a sofisticare; e ciò che testé essa stessa affermava come il non vero, ora afferma come il vero. Mentre propriamente la natura di queste essenze non vere vuole spingere l’intelletto a raccogliere insieme, e quindi a togliere, i pensieri di quella universalità e singolarità, dell’anche e dell’uno, di quella essenzialità che è necessariamente congiunta con una inessenzialità e di un inessenziale che per altro è necessario, - pensieri di inessenze, - contro ciò l’intelletto recalcitra e si aiuta con i puntelli dell’in quanto e dei diversi riguardi, o col prendere su di sé l’un pensiero per mantenere l’altro separato e come vero. Ma è in sé e per sé la natura di queste astrazioni, quella che le raccoglie insieme; il buon senso è preda di loro che lo travolgono nel loro gorgo.* In questa sorta di circolo ermeneutico. Se io non vedo che l’essenziale sta nel cogliere questo movimento, sono preso e sballottato ora da un vero, ora da un altro, a seconda di quello che mi passa per la testa. *Esso vorrebbe conferir loro il carattere della verità, ora prendendo su di sé la loro non-verità, chiamando ora l’illusione una parvenza di cose infide e separando l’essenziale da ciò che a loro è necessario, e che pur deve essere inessenziale, e mantenendo quello, come lor verità, contro questo; - mentre così l’intelletto vuol conferir verità a quelle astrazioni, ad esse non mantiene la loro verità, ma a se stesso dà la non-verità.* Sempre nel voler mantenere distinti questi due aspetti manco la verità, dice Hegel, ma che cosa significa questo? È il discorso che faceva anche Severino: volendo tener distinte, quindi astratte, perdo il concreto, cioè, non tengo conto del modo in cui la cosa mi appare e l’intero mondo all’interno del quale questa cosa mi appare. È come se volessi sceverare, distinguere ciò che mi appare dal mondo, ma se io tolgo il mondo, che è la condizione attraverso la quale mi appare ciò che mi appare, scompare anche quella cosa. È questa la tragedia del pensiero occidentale. Se tolgo tutto ciò che costituisce la condizione perché qualche cosa mi appaia, cosa mi appare a questo punto? Qualcosa che risulta inessenziale. Qui ci ricolleghiamo al discorso di prima, al fatto che il mio desiderio è rinviato a un’altra cosa, perché questa risulta inessenziale e, quindi, cerco qualcosa di essenziale, ma trovo un altro inessenziale, e così via all’infinito. Perché il linguaggio risulta, invece, essenziale? Perché è nel linguaggio che tutte queste cose trovano la loro collocazione. Il linguaggio come l’intero; intero senza il quale tutte queste cose non esisterebbero. È un altro modo di formulare la cosa che diciamo da sempre: qualunque cosa è qualcosa perché è nel linguaggio; quindi, non c’è modo di astrarla dal linguaggio. Questa è l’operazione che si tenta sempre di fare: astrarre qualcosa dal linguaggio; e, allora, scatta, Hegel lo dice, l’illusione che qualcosa che è strutturalmente inessenziale sia invece l’essenziale, ma non può essere essenziale; per essere essenziale occorre che abbia superato queste astrazioni. Abbiamo finito il secondo capitolo; il prossimo, il terzo, si chiama *Forza e intelletto, fenomeno e mondo ultrasensibile*. Però, è importante che rimanga ben chiaro ciò che ha detto fino a questo punto perché è proprio la base, la base su cui si muove tutta la *Fenomenologia dello spirito,* anche quando parlerà della dialettica servo-padrone. Dice che il servo si libera del padrone attraverso il suo lavoro, perché il suo lavoro modifica le cose; mentre il padrone non modifica niente perché se ne sta lì in panciolle, il lavoratore modifica le cose e si ritrova anche lui modificato da ciò stesso che ha modificato. Hegel riprende nel sociale ciò che aveva detto nelle prime pagine. In effetti, potremmo dire che il significante lavora il significato e ciò che gli ritorna è se stesso, cioè un significante ma in quanto altro, in quanto modificato dal significato. Per dirla in un altro modo ancora, il mio dire non è semplicemente l’espressione di un qualche che sta da qualche altra parte, il mio dire costruisce il ciò di cui dico, il mio fare, e questo fare, questo modificare, ritorna nel mio dire e lo modifica. È per questo che parlando mi trovo in un certo senso sempre spiazzato, perché ogni volta che parlo le cose che dico mi modificano, continuamente. Ciò nonostante è necessaria una determinazione, è necessario che ciò che dico sia quello che dico. Quindi, vedete che tornano esattamente i termini di Hegel: singolarità e universalità. Ed è l’unica cosa, come dicevo all’inizio, dalla quale è possibile trarre una soddisfazione che non sia sempre spostata, rinviata all’infinito su altre cose - oggi voglio questo, domani quell’altro, dopodomani quell’altro ancora, ecc. – ma ogni cosa sarà sempre in vista di qualche cos’altro, perché ogni singolo atto di parola è sempre in vista di qualche cos’altro, ma questo qualche cos’altro è il linguaggio. La parola rinvia a se stessa, il linguaggio non può rinviare ad altro che non sia se stesso. In questo caso il desiderio è soddisfatto, soddisfatto perché il ciò che desidero non rinvia ad altro se non a se stesso. Questo è un modo tra l’altro per costruire un’etica del linguaggio. La soddisfazione viene da lì, è l’unica soddisfazione praticabile, possibile, non ce ne sono altre, cioè, una soddisfazione che rinvia a se stessa.

*Intervento:….*

Non ci sarebbe più la necessità di imporre la propria volontà su altro o su altri. La volontà di potenza, anche lei, viene incanalata in ciò stesso di cui è fatta, cioè nel linguaggio, quello che chiamavo superpotenziamento intellettuale, e cioè un continuo riflettere del linguaggio su se stesso, ininterrotto. Come in uno specchio, viene continuamente riflessa e, quindi, diventa l’unico oggetto praticabile, l’unico oggetto del desiderio, l’unico che dia la soddisfazione, che cioè non sposti su altro. Quest’apertura all’etica del linguaggio, in effetti, pone le cose in un altro modo ancora: il linguaggio come il soddisfacimento, come ciò di cui si è soddisfatti. Il desiderio è tale in quanto rinvia sempre ad altro, ma se a un certo punto questo altro non può che rinviare a se stesso, allora ecco che si inizia a praticare il linguaggio nel senso di riflettere il linguaggio. Riflettere il linguaggio significa fare ciò che stiamo facendo: pensare le cose, pensare al fatto che ciascuna cosa si offre; non è un problema, ma si offre come problema, come qualcosa da interrogare perché, interrogandolo, mostra altri rinvii, altri aspetti, altre questioni, consente, cioè, di praticare il linguaggio e di trarne soddisfazione.

31 luglio 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

Siamo al Capitolo III pag. 108, *Forza e intelletto, fenomeno e mondo ultrasensibile*. *Questo universale incondizionato il quale è ormai il vero oggetto della coscienza…* Quindi, l’oggetto della coscienza è un universale, è il significato. *…è tuttavia ancora oggetto della coscienza medesima che non ha compreso peranco il suo concetto come concetto.* Non ha ancora inteso il concetto come concetto, cioè, in quanto significato, potremmo dire. *Le due cose sono essenzialmente da distinguere; alla coscienza l’oggetto, dalla relazione verso un Altro, è tornato in se stesso e quindi è divenuto, in sé, concetto;…* In questo movimento è ritornato e la coscienza lo accoglie come concetto. *Mediante il movimento della coscienza quell’oggetto è per noi così divenuto, che quella è intrecciata nel divenire di questo, cosicché la riflessione sui due lati è la medesima o è una riflessione sola. … Così l’intelletto ha bensì tolto la sua propria non verità e la non verità dell’oggetto;…* L’ha tolta nel senso che la non verità dell’oggetto è l’opposizione; opposizione in quanto l’oggetto, cioè il significato, potremmo dire che è differente da sé. *…e ciò che così gli è resultato è il concetto del vero come vero che è in sé; che non è ancora concetto, o che manca dell’esser-per-sé della coscienza; un vero cui l’intelletto, senza in esso sapersi, lascia fare a suo modo.* Questo oggetto è l’oggetto della coscienza che è in sé ma non è ancora per sé, cioè, non è ancora concetto, è semplicemente un puro cogliere qualcosa. A pag. 110. *Soltanto, esser per sé e comportarsi verso altro in generale, costituisce la natura e l’essenza del contenuto, la verità delle quali è di essere incondizionatamente Universale; e il resultato è senz’altro universale.* Quindi, l’esser per sé è comportarsi verso altro. Questione che ritorna continuamente. A pag. 111, il capitoletto si intitola *La forza e il gioco delle forze*. Qui il termine forza possiamo intenderlo come ciò che i Greci chiamavano *ἐνέργεια*, cioè il lavoro, il lavorare. *L’un momento appare dunque come l’essenza trattasi da parte, come universale mezzo o come il sussistere di materie indipendenti. Ma l’indipendenza di queste materie non è altro che questo mezzo;…* Prima parlava di queste materie che sono tutte presenti ma che non si compenetrano, non si affèttano l’una con l’altra. Faceva l’esempio del sale che, sì, ha un peso, ma questo peso non affètta il fatto di essere cubico, ecc. *Ma dire: l’universale, in lui stesso, sta in inseparata unità con questa molteplicità, è come dire: queste materie sono ciascuna dove è l’altra: esse si penetrano reciprocamente, ma senza toccarsi, perché, viceversa, il molteplicemente distinto è altrettanto indipendente. Ma con ciò è anche in pari tempo posta la loro pura porosità o il loro esser-tolto.* Quando io parlo del sale ci sono tutti questi aspetti, ma il sale, in quanto tale, comporta che tutti questi elementi vengano tolti, non ci sono immediatamente. *A sua volta tale esser-tolto o la riduzione di questa diversità al puro esser-per-sé, non è altro che il mezzo stesso, e questa è l’indipendenza delle differenze. Ovverosia, le differenze indipendentemente poste passano immediatamente nella loro unità, e la loro unità immediatamente nel dispiegamento, e questo di nuovo nella riduzione.* Come che per cogliere il sale in quanto tale io devo togliere tutte cose, sennò il sale in quanto tale si disperde in infinite cose; pur tuttavia il sale è queste cose- Ecco che sia sempre al punto in cui diciamo che questo universale, questo oggetto, questa cosa, è uno e molti, simultaneamente. Poco più sotto. *…ecco che l’intelletto, a cui il concetto della forza appartiene,…* La forza è il lavoro del movimento dialettico. *…è propriamente il concetto che sostiene i distinti momenti come distinti;…* Il concetto mantiene distinti questi momenti - gli aspetti del sale. *… giacché essi, nella forza stessa, non debbono essere distinti;…* Perché in questo movimento dialettico, di fatto, non sono distinti, ma si distinguono nel concetto. *…la differenza sta quindi soltanto nel pensiero.* Questo è un elemento importante. Questa differenza che c’è all’interno dell’oggetto sta solo nel pensiero, cioè, è il pensiero che stabilisce tutti questi distinti. *Ossia, in quel che sopra si è discorso è stato posto soltanto il concetto della forza ma non la sua realtà. Ma in effetto la forza è l’incondizionatamente universale che ciò che è per un altro lo è anche in se stesso, o che ha in lui la differenza, perché questa è solo l’esser per un altro.* Questa è la forza: è il movimento per cui ciascuna cosa è quella che è in quanto è per un altro. *Affinché dunque la forza sia nella sua verità, essa deve venir lasciata interamente libera dal pensiero e posta come la sostanza di quelle differenze:…* quindi, la sostanza di quelle differenze non è che questo movimento. Questa è la sostanza. *…prima, essa come quell’intera forza essenzialmente restante in sé e per sé;…* Quindi, movimento che tuttavia resta in sé e per sé. *…poi le sue differenze come momenti sussistenti sostanzialmente o sussistenti per sé.* Come dire che la forza, questo movimento, necessita di qualcosa di fermo. Per potere dire che c’è movimento occorre che ci sia qualcosa di fermo rispetto al movimento, qualcosa che noi riteniamo fermo rispetto al movimento, sennò come cogliamo il movimento? A pag. 113, *Bisogna revocare la posizione nella quale la forza si poneva come un Uno, e la sua essenza, quella di estrinsecarsi, come un Altro che le sopraggiunga dall’esterno;…* Questa è una questione che lui riprende continuamente: non dobbiamo pensare la forza come un qualche cosa che si aggiunge. *…la forza è piuttosto essa stessa questo universale mezzo del sussistere dei momenti come materie;…* Sussistono in quanto all’interno del movimento. *…o essa si è estrinsecata; e ciò che avrebbe dovuto essere la sollecitazione altra da lei, lo è invece essa stessa. Essa ora esiste dunque come il mezzo delle materie spiegate; ma ha anche essenzialmente la forma dell’esser-tolto delle materie sussistenti o è essenzialmente Uno; essendo posta come il mezzo di materie, questo esser-uno è ora un Altro da lei, ed essa ha questa sua essenza fuori di lei.* Sta dicendo che questa forza in quanto tale è Uno; tuttavia, essendo questa forza un movimento, un lavoro, è sempre necessariamente presa fra sé e qualche cos’altro che deve muovere o dalla quale è mossa, sollecitata. *Ma poiché essa deve essere necessariamente quale non è stata ancora posta, ecco che questo Altro sopravviene e la sollecita alla riflessione in se stessa, o toglie la sua estrinsecazione.* L’Altro sopravviene rispetto a questa, posta come Uno, e la sollecita alla riflessione su se stessa, perché l’Altro è sempre un Altro da sé. Quindi, questo Altro da sé comporta il sé e, pertanto, se poniamo questa forza come Uno, non possiamo comunque togliere il fatto che occorre che ci sia un Altro che la “costringa” a riflettere su di sé, cioè a ritornare in sé. *Ma in effetto essa stessa è questo esser-riflessa in sé o questo esser-tolto della estrinsecazione; l’esser-uno dispare com’esso apparve, ossia come un Altro; essa lo è da sé; è forza ricompressa in sé.* La forza, questo movimento, prima si espande verso l’atro; poi, in quanto altro da sé, ritorna su di sé ricomprimendosi. *Ciò che sorge come altro e che la sollecita sia alla estrinsecazione, sia al ritorno in se stessa, è, quale immediatamente resulta, esso stesso forza; giacché l’altro si mostra tanto come universale mezzo che come uno; e si mostra così che ciascuna di queste figure sorge in pari tempo solo come momento dileguante.* Ciascuna delle due cose non c’è per sé, non c’è senza l’altra; quindi, dilegua continuamente nell’altra, la quale per essere quella che è deve dileguare nella precedente, e così via. *(Nel frattempo entra un’altra persona).* Qui sta parlando della forza, cioè il movimento all’interno del concetto. Il concetto è fatto di un movimento continuo; questo movimento Hegel lo chiama “forza”. In greco, *energon*, è propriamente il lavoro; quindi, potremmo intendere la forza come il lavoro che c’è nella parola. *Da prima la seconda forza, come sollecitante, e cioè come universale mezzo, si contrappone, secondo il contenuto di questo mezzo stesso, a quella che è determinata come forza sollecitata;…* Quindi, abbiamo una forza che sollecita e l’altra che è sollecitata. *…ma poiché quella è essenzialmente alternazione di questi due momenti ed è essa stessa forza, ecco che, in effetto, universale mezzo essa è soltanto quando venga a ciò sollecitata; e similmente anche soltanto unità negativa o ciò che sollecita la forza al ritornare, lo è mediante il proprio venir sollecitata.* Come dire che questa forza, che da una parte sollecita ma dall’altra viene sollecitata, comporta sempre che uno dei due elementi si imponga sull’altro e, nel momento in cui si impone sull’altro, quest’altro dilegua. Poi, una volta che è sollecitata, questo essere sollecitata fa dileguare il sollecitante. È sempre un movimento simultaneo ma continuo, ininterrotto. *Il gioco di entrambe le forse consiste dunque in questo opposto esser-determinato di entrambe, nel loro esser-l’una-per-l’altra in questa determinazione, e nell’assoluto immediato scambio delle determinazioni;…* Passiamo a pag. 117. Parla dell’interno, dell’interno come essenza, qualcosa che è simile alla *cosa in sé* di Kant. *In quanto noi consideriamo il primo universale come il concetto dell’intelletto,…* Il primo universale è quello che appare. *…ove la forza non è ancora per sé, ecco che ora il secondo universale è l’essenza della forza, essenza quale si presenta come in sé e per sé.* Dapprima c’è il primo universale, che il concetto dell’intelletto, dopodiché questa forza, questo lavoro, non è ancora per sé, non ha ancora determinato l’elemento che deve ritornare per definire il concetto, per determinarlo. *O, viceversa, se noi consideriamo il primo universale come l’immediato che per la coscienza dovrebbe essere un oggetto effettuale, ecco che questo secondo universale è determinato come il negativo della forza sensibilmente oggettiva;…* Se ciò che io pongo come primo universale, il concetto dell’intelletto, è chiaro che ciò che interviene in un secondo momento sarà un qualche cosa che non è questa cosa, sarà un’altra cosa, e, quindi, sarà qualcosa che le si oppone, un negativo. A pag. 118, punto 54, *Il mondo ultrasensibile. L’interno, l’apparenza o fenomeno, l’intelletto*. *Tale verace essenza delle cose si è ora così determinata che non immediatamente è per la coscienza;…* La coscienza non riesce a cogliere direttamente la cosa in sé, c’è una mediazione. Vedremo adesso di che cosa è fatta questa mediazione. *Il medio che conchiude i due estremi* (della forza)*, l’intelletto e l’interno, è lo sviluppato essere della forza, essere che per l’intelletto stesso è ormai un dileguare.* Tenete sempre conto che nella Fenomenologia dello spirito si pone questo schema, questo movimento, dove si pongono due elementi e dove uno dilegua per l’altro. Il fatto è che questo altro a sua volta dilegua. Prendiamo la questione del significante e del significato. Dico qualcosa, dico un significante, ma questo significante non è significante senza il significato. Chiaramente, questo significato, nel dire il significante, dilegua, nel senso che ciò che dico è il significante e non il significato, tant’è che de Saussure poneva la barra tra significante e significato per indicare la non sovrapponibilità delle due cose. Quindi, questo significante muove verso il significato, che lo fa diventare significante, ma questo significante di prima non è più quel significante, perché è stato trasformato dal significato, ma senza il significato non potrebbe essere significante; quindi, questa trasformazione continua è inesorabile, inevitabile. È la stessa cosa che poi riprese anche Heidegger, parlando del mondo: io sono il mondo, trasformo il mondo continuamente con il mio progetto ma, una volta trasformato questo mondo, io stesso sono trasformato. C’è questo ritorno, è il famoso circolo ermeneutico. *Questo gioco delle forze è perciò il negativo sviluppato;…* Il gioco delle forze vuole dire che uno è positivo e l’altro è negativo; dove il negativo è sempre necessariamente presente, ovviamente. *…ma la verità del negativo è il positivo, vale a dire l’universale, l’oggetto che è in sé.* A pag. 121, verso la fine della pagina. *Ma di questo gioco delle forze noi abbiamo veduto che ha la seguente proprietà: la forza sollecitata da un’altra forza è a sua volta il sollecitante per quest’altra, la quale, anche, soltanto così diviene sollecitante.* Ci sta dicendo che l’uno e l’altra, sollecitante e sollecitata, si scambiano ininterrottamente: la forza sollecitante diviene a sua volta sollecitata, che sollecita poi quell’altra. *Così qui è presente il solo scambio immediato o l’assoluto scambiarsi della determinatezza costituente l’unico contenuto di ciò che sorge, quello cioè di essere o universale mezzo o unità negativa. Esso, nel suo determinato sorgere, cassa esso stesso immediatamente di essere così come esso sorge;…* Nel senso che in questo movimento muta continuamente. Questo movimento muta entrambe le cose, sia l’una che l’altra. *…con il suo determinato sorgere sollecita l’altro lato che, così, si estrinseca; ossia, questo lato è ora immediatamente ciò che doveva essere il primo.* Questo è il concetto fondamentale in Hegel: uno scambio ininterrotto. Parlando c’è uno scambio ininterrotto: il mio dire pone ciò che sto dicendo; ciò che sto dicendo modifica il mio dire; modificando il mio dire, di nuovo questo dire modifica ciò che sto dicendo, e così via all’infinito. *Entrambi questi lati, la relazione del sollecitante e la relazione del contrapposto contenuto determinato, sono, ciascun per sé, l’assoluto invertirsi e scambiarsi. Ma entrambe queste relazioni son di nuovo una medesima cosa; e la differenza di forma, essere ciò che sollecita e ciò che è sollecitato, è quella stessa che è la differenza di contenuto; vale a dire il sollecitato, come tale, il medio passivo; il sollecitante, invece, il medio attivo, l’unità negativa o l’uno.* Uno passivo e l’altro negativo, ma si scambiano continuamente. *Con ciò dilegua ogni differenza di forze speciali che in questo movimento dovrebbero in generale esser presenti l’una contro l’altra;…* Una è sollecitante e l’altra è sollecitata, sono una contro l’altra; però, non è così, ci sta dicendo. *…infatti esse dipendono soltanto da quelle differenze; e così anche, insieme con quelle due differenze, la differenza delle forze viene a coincidere con una differenza sola. In questo assoluto scambio non c’è dunque né la forza, né il sollecitare e venir sollecitato, né la determinatezza di essere mezzo sussistente e unità riflessa in se stessa; non c’è né qualcosa singolarmente per sé, né ci sono opposizioni diverse; - anzi quel che c’è in questo assoluto scambio è soltanto la differenza come universale, e come tale che ad essa si sono ridotte le molte opposizioni. Tale differenza come differenza universale è perciò il Semplice nel gioco della forza stessa, ed è il Vero di questo gioco; la differenza è la legge della forza.* Questa questione che ci sta dicendo è importante perché, in effetti, in questo continuo movimento, di fatto, c’è una differenza continua: la differenza tra sollecitante e sollecitato. Quindi, quando io pongo un’affermazione e voglio sapere che cos’è questa affermazione, se io guardo dentro questa affermazione, che cosa trovo? Qui c’è anche una critica a Kant: non è vero che la cosa in sé non è reperibile, è reperibile ma in quanto assoluta differenza: è un’assoluta differenza, nient’altro che questo. Quando io voglio sapere la cosa in sé, che cos’è veramente la cosa, mi trovo di fronte a un’assoluta differenza. Che è un po' ciò che diceva de Saussure: se voglio sapere che cos’è esattamente un significante, che cosa ritrovo? Trovo una relazione differenziale con tutti gli altri significanti; quindi, questo significante non è che pura differenza: Punto 60. *Da prima l’interno è soltanto l’universale in sé. Ma questo universale in sé semplice è in essenza, altrettanto assolutamente, la differenza universale: esso è infatti il resultato stesso dello scambio, ovverossia lo scambio è sua essenza;…* La sua essenza è lo scambio, non ha un’altra essenza, un’altra sostanza, è solo scambio; quindi, pura differenza. *…ma scambio come posto nell’interno, qual esso in verità è; scambio, quindi, accolto nell’interno come differenza altrettanto assolutamente universale che, quietata, resta eguale a se stessa.* Questa pura differenza rimane lì, c’è soltanto differenza. C’è soltanto differenza nel momento in cui voglio trovare la cosa in sé, ovviamente. *Ossia, la negazione è momento essenziale dell’universale;…* Questo universale è fatto di negazione. Essendo nient’altro che differenza, e chiaro che nella differenza ciascun elemento nega quell’altro. *…ed essa o la mediazione sono dunque, nell’universale, una differenza universale. Questa è espressa nella legge come costate immagine della labile apparenza.* Poco più avanti. *…la molteplicità, cioè, contraddice al principio dell’intelletto, al quale, come coscienza dell’interno semplice, il vero è l’unità in sé universale.* La coscienza cerca l’oggetto in quanto unità, non in quanto differenza, per in quanto differenza non si conoscerà mai; quindi, deve cercare qualcosa che sia sé. *Esso deve quindi piuttosto far coincidere le molte leggi in una legge; così, per es., si son concepite come una legge la legge secondo la quale una pietra cade, e la legge secondo la quale muovonsi le sfere celesti. Ma con questo reciproco coincidere, le leggi perdono la loro determinatezza; la legge diviene sempre più superficiale; e con ciò si arriva in effetto a trovar non l’unità di quelle leggi determinate, ma una legge che tralascia la loro determinatezza: proprio come l’unica legge che unifica in se stessa la legge della caduta dei gravi sulla terra e quella del movimento celeste, che esprime in effetto queste due. L’unificazione di tutte le leggi nell’attrazione universale non esprime nessun ulteriore contenuto, tranne il mero concetto stesso della legge che ivi è posto come essente. L’attrazione universale dice solamente che tutto ha una costante differenza verso altro.* Se si attraggono è perché sono differenti. *Con ciò l’intelletto ritiene di aver trovato una legge universale in grado di esprimere l’universale effettualità come tale; ma, nel fatto, non ha trovato che il concetto stesso della legge;…* Quando si stabilisce una legge, con questa legge non è che sappiamo come stanno le cose, ma semplicemente abbiamo stabilito un concetto di legge. *…ogni realtà è in lei stessa conforme alla legge.* Da quel momento ogni realtà si conforma alla legge. *L’espressione dell’attrazione universale ha peraltro una grande importanza, perché essa è diretta contro quel rappresentare privo di pensiero, cui tutto si offre nella forma dell’accidentalità, e per cui la determinatezza ha la forma dell’indipendenza sensibile.* Andiamo avanti, a pag. 128. *Ciò che dunque l’intelletto esprime è soltanto la necessità propria, differenza che esso soltanto così istituisce, esprimendo in pari tempo che la differenza non è una differenza della cosa stessa.* Appartiene all’intelletto, non alla cosa. *Tale necessità che sta soltanto nella parola, è quindi il racconto dei momenti che ne costituiscono il circolo; essi vengono bensì distinti, ma della loro differenza dicesi parimente non essere differenza della cosa stessa; e perciò essa vien subito tolta di nuovo; questo movimento dicesi dichiarare o spiegare.* Quando si spiega qualche cosa, che cosa fa l’intelletto? Toglie tutto ciò che considera non vero e accoglie solo ciò che considera vero. È una critica che Hegel sta facendo al pensare comune, alla scienza, non alla scienza come la intende lui, ovviamente. *Il singolo accadimento del lampo, per es., viene assunto come un universale, e questo universale viene espresso come la legge dell’elettricità; poi la spiegazione riassume la legge nella forza come essenza della legge. Questa forza è allora così costituita che, quando si estrinseca, sorgono elettricità opposte le quali, di nuovo, dileguano l’una nell’altra; cioè la forza è appunto costituita come la legge: si dice che entrambe non siano per nulla distinte. In questo movimento tautologico l’intelletto, come resulta, rimane attaccato alla calma unità del suo oggetto, e il movimento cade solo nell’intelletto, e non nell’oggetto; siffatto movimento è un dichiarare che non solo non dichiara nulla, ma che è a tal segno chiaro, che, mentre vorrebbe dire qualcosa di differente dal già detto, non dice proprio niente, anzi ripete soltanto la stessa cosa.* In questo movimento tautologico è chiaro che non c’è la possibilità di andare oltre; nella tautologia si ripete ciò che si è già detto. Infatti, dice, *Con questo movimento, nella cosa stessa non sorge nulla di nuovo; anzi esso vien preso in considerazione soltanto come movimento dell’intelletto.* Punto 67, pag. 129. *Dacché peraltro il concetto come concetto dell’intelletto è ciò stesso che è l’interno delle cose, questo scambio come legge dell’interno diviene per l’intelletto.* Questo scambio di forze, questo movimento dialettico, diviene, ma diviene per l’intelletto, non esiste di per sé. *Esso sperimenta dunque come sia la legge dell’apparenza stessa che divengano delle differenze che non sono tali, o che l’omonimo si respinge da se stesso; e come anche le differenze siano solo tali da non essere differenze, e quindi da togliersi; impara dunque come sia legge dell’apparenza che il non omonimo si attrae.* I contrari si attraggono, gli identici si respingono. *E questa è una seconda legge il cui contenuto è opposto a ciò che dianzi fu chiamato legge, cioè alla differenza che resta costantemente eguale a se stessa;…* Afferma delle cose ma poi le riprende e le riarticola in un altro modo. *Nel gioco delle forze tale legge resultò proprio come questo assoluto passare e come puro scambio; l’omonimo, la forza, si scompone in un’opposizione che dapprima appare come una differenza indipendente, ma che in effetto dimostra di non esserlo;…* Prima, scomponendosi, questa forza appare come due cose indipendenti tra loro, ma, dice Hegel, non è proprio così. *…infatti ciò che si respinge da se stesso è l’omonimo, e ciò che è respinto ha poi essenzialmente la capacità di attrarsi, ché esso è il medesimo; quindi la differenza istituita, non essendo differenza, si toglie di nuovo.* Lui prende l’omonimo, che è lo stesso; questo stesso si divide nello stesso e in altro da sé; quindi, questo stesso è anche differente, ma, una volta posto come differente, è il fatto di essere differente ciò che in un certo senso lo rende identico, perché la sua specificità è questa. *Essa si presenta allora come differenza della cosa stessa o come differenza assoluta; e questa differenza della cosa non è dunque altro che l’omonimo il quale si è respinto da sé, e perciò pone soltanto un’opposizione che non è opposizione.* Mentre prima diceva che la differenza non appartiene alla cosa… dice *si presenta allora come differenza della cosa stessa o come differenza assoluta.* Perché? Perché questa differenza della cosa non è altro che la stessa cosa ma in quanto altra cosa. Ciascuna cosa è per sé in quanto altro. È questo che è sempre presente in Hegel. Anche nella tautologia: se io dico *A è A*, questo A si sdoppia in due A e una si oppone all’altra, non sono la stessa cosa. A pag. 134 parla dell’infinità, che rappresenta questo movimento continuo, ininterrotto, e che poi lui chiama l’infinità della vita, qualcosa che non può fermarsi su alcunché. In effetti, ciò che ci sta dicendo è che l’essere, così come è stato pensato, non c’è; l’essere è un continuo dileguare e comparire, un continuo dileguare e ristabilirsi, per dileguare di nuovo in altro. Lui ha parlato dell’inverso: ciascuna cosa è in sé ma anche altro da sé e, quindi, c’è una sorta di continua inversione dove il sé medesimo si trasforma in altro da sé e questo altro da sé torna nel sé medesimo. *…nella differenza che è interna, l’opposto non è soltanto Uno di Due, - altrimenti esso sarebbe un essente e non un opposto;…* Non è soltanto Uno. Se fosse soltanto Uno sarebbe un qualcosa che è. *…anzi è l’opposto di un opposto, ossia l’Altro è immediatamente esso stesso presente in quell’opposto.* L’Altro non è qualcosa che si aggiunge da fuori ma è qualcosa che è sempre presente nell’in sé, in ciò che appare: ciò che appare è sempre ciò che appare in quanto è anche ciò che non appare, in quanto è Altro. Questo Altro, ciò di cui è fatto, è ciò che consente a quell’uno di essere quello che è; così come tutti i significanti, che sono differenti da un significante, sono necessari perché quel significante esista. *Io posso ben porre qui il contrario, e là l’altro di cui esso è il contrario: dunque il contrario da un lato, in sé e per sé senza l’Altro; ma appunto perché io ho qui il contrario in sé e per sé, esso è il contrario di se stesso, o ha in effetto già immediatamente presente in lui l’Altro.* È chiaro che se di una cosa pongo il suo contrario, e poi faccio il contrario di questo contrario, ritorno da dove sono partito. È questa l’infinità, di cui parla, questo movimento continuo, ininterrotto. A pag. 135, punto 73. *Questa infinità semplice o il concetto assoluto, è da dirsi l’essenza semplice della vita, l’anima del mondo, il sangue universale che, onnipresente, non vien turbato né interrotto da differenza alcuna e che è, anzi, tutte le differenze, nonché il loro esser-tolto;…* È tutte le differenze: il significante è tutti gli altri significanti in quanto tolti, sennò non c’è. *Questa infinità semplice è eguale a se stessa perché le differenze sono tautologiche: sono differenze che non sono differenze. Tale essenza eguale a se stessa si rapporta quindi soltanto a se stessa. A se stessa: e così ciò a cui tende il rapporto è un Altro, e il rapportarsi a se stesso è piuttosto lo scindere; ossia proprio quella autoeguaglianza è differenza interna.* Se io mi rapporto soltanto a me stesso, è chiaro che ci sono io e me stesso, siamo in due; c’è, quindi, una scissione, ne parlerà a breve. A pag. 136, verso la metà. *L’eguale a se stesso si scinde; il che significa: esso si toglie come qualcosa già scisso, si toglie come esser-altro. L’unità della quale si suol dire che da essa la differenza non può venir fuori, è essa stessa in effetto soltanto l’un momento della scissione; è l’astrazione della semplicità che sta di contro alla differenza.* L’uguale a se stesso si scinde: A=A; quindi, questa A si è scissa in A=A; il che significa che esso, l’uguale a se stesso, si toglie come qualcosa di già scisso. Questa A, che dovrebbe essere uguale a se stessa, si toglie in quanto tale, perché abbiamo di fronte non più la A ma una scissione: A=A. *Ma se l’unità è proprio l’astrazione…* Qui c’è Severino: l’unità è l’astrazione. *…se è solo l’Uno degli opposti, allora è già detto ch’essa è lo scindere;…* Questa unità è già una scissione, perché se io voglio dire che A è A, per confermarla, per stabilirla, devo scinderla. *Quindi anche le differenze della scissione e del divenir eguale a se stesso non sono che questo movimento del togliersi;…* Per dire che A è se stessa devo scinderla, A=A; quindi, la A in quanto tale non c’è, si è tolta, c’è soltanto questa scissione; tuttavia, questa scissione è la condizione perché ci sia la A, perché questa scissione parla delle A. *…perché, essendo l’eguale a se stesso che deve ancor scindersi, - ossia diventare il proprio contrario, - un’astrazione, o già esso stesso qualcosa di scisso, il suo scindere è un togliere ciò che esso è; ed è dunque il togliere il suo stato di scissione.* Quindi, c’è questa scissione, la A che si scinde in A=A, ma, per potere identificare la A, devo togliere questa scissione, perché sennò la A è anche il suo opposto, quindi, è anche non-A. Pertanto, devo porre questa scissione per poterla togliere. Vedete che qui c’è Severino. Infatti, lui come risolveva il problema? Facendo quella sua famosa formula: (A=A)=(A=A). A pag. 137. *Ma questo divenir-eguale è altrettanto immediatamente uno scindere; ché l’intelletto toglie le differenze e pone l’Uno della forza soltanto istituendo una nuova differenza di legge e forza, la quale in pari tempo non è differenza; e proprio perché questa differenza non è tale, procede esso stesso di nuovo a togliere questa differenza, lasciando che la forza abbia proprio la stessa costituzione della legge.* Questa differenza, nella scissione, deve togliere la scissione per stabilire la A; quindi, prima c’è la scissione, per potere stabilire che è una A, ma poi devo togliere questa scissione per tornare a stabilire che è una A, perché se è scissa non è una A ma un’altra cosa, è una scissione di A. A pag. 138. *Poiché l’oggetto della coscienza è questo concetto dell’infinità…* L’oggetto della coscienza si occupa di questa infinità, cioè di questo movimento ininterrotto. *…essa è, così, coscienza della differenza come differenza immediatamente altrettanto tolta; la coscienza è per se stessa, è il distinguere dell’indistinto o autocoscienza. Io mi distinguo da me stesso; e in quest’atto è immediatamente per me che questo distinto non è distinto. Io, l’omonimo, mi respingo da me stesso; ma questo distinto, ossia qualcosa che è inegualmente posto, mentre è distinto, immediatamente più non costituisce per me una differenza.* Per potere dire io devo scindere questo io, cioè devo dire io e poi porre l’io come oggetto, come oggetto di ciò che sto dicendo; però, sono sempre io e, quindi, ecco che questo distinto si scinde: soltanto scindendosi posso dire io. E qui si avvicina alla questione dell’autocoscienza. *La coscienza di un Altro, di un oggetto in generale, è anch’essa necessariamente autocoscienza, esser-riflesso in se stesso, coscienza di se stesso nel suo esser-altro.* È la coscienza che si accorge… Diciamola così, partendo dall’in sé e il per sé: la coscienza coglie l’oggetto; l’oggetto con il per sé diventa determinato, ma questa determinazione, questo universale, non è poi così determinato perché si scompone in infinite cose. Quindi, l’in sé si rivolge al per sé, come il significante si rivolge al significato per determinarsi, per sapere che cos’è, ma per sapere che cos’è si accorge che questo “che cos’è?” lo rinvia continuamente ad altro. A questo punto, ritorna su di sé in quanto infinità, diciamola così; e, allora, chi garantisce che questa cosa è questa cosa? Chi la percepisce, questo io, è lui che dovrebbe garantire questa identità, solo che questo io, a sua volta, si scinde: per potere dire “io” devo scindere. Risuona in questo caso la battuta di Rimbaud, che diceva “Io è un altro”. Ora, la coscienza, a questo punto, diventa autocoscienza – lo vedremo nel prossimo capitolo – nel momento in cui accoglie il fatto che il per sé a cui si rivolge, in effetti, è per l’io, per l’in sé che l’ha posto, e che, quindi, in questo movimento l’in sé scompare nel per sé, il significante scompare nel significato. Tenete conto che queste relazioni sono sempre alquanto problematiche, ma usiamole lo stesso. Il significante scompare nel significato; questo significato non può essere, tuttavia, determinato in alcun modo perché è un’infinità di elementi. Tuttavia, io devo determinarlo; e, quindi, che cosa succede? Succede che questo significato, questo per sé, torna nell’in sé ma tenendo conto di tutto ciò che ha dovuto togliere per potere fermare qualcosa. Qualcosa deve essere fermato, non c’è movimento se non si parte da qualcosa di fermo, ma perché qualcosa sia fermo devo determinarlo togliendo tutto ciò che questa cosa non è, quindi, identificandola in qualche cosa. Il lavoro che fa la coscienza, per Hegel, è questo cammino dall’in sé al per sé, dove la coscienza trova il per sé, cioè la cosa, l’oggetto, il significato, ma la trova sempre per un altro. Ma chi è questo “per un altro”? Non è altro che per sé. Quindi, la coscienza che ritorna su se stessa, dopo aver colto l’oggetto in quanto differente, e diventa autocosciente, cioè si rende conto che quell’oggetto è differente per lei, per la coscienza - è la coscienza che ha fatto tutto questo lavoro, questa forza. Quindi, l’autocoscienza diviene per sé e si accorge che tutto questo lavoro non porta ad altro che a tenere conto del fatto che l’in sé è per l’oggetto, ma l’oggetto è per l’in sé perché è l’in sé che lo pone in quanto tale. Il significato è per il significante, non esiste il significato da sé. Quindi, in tutto questo movimento l’autocoscienza non è altro che l’accorgersi che – torniamo a usare i termini significante e significato – che il significante necessita del significato, che dovrebbe determinare il significante, ma non lo determina se non come infinito; e, quindi, torna al significante, ma questo significante al quale torna come infinito rede il primo significante, dal quale si era partiti, un altro significante, per cui non è più lo stesso di prima. Ecco perché parlando ci si altera continuamente; ciò che si dice modifica immediatamente e continuamente il mio dire, il quale mio dire modifica il ciò che io dico, e ciò che dico modifica il mio dire, incessantemente e ininterrottamente. Ed è questo che costituisce l’autocoscienza; l’autocoscienza è rendersi conto di questo, e cioè che quando dico qualche cosa il ciò che dico è per me che lo sto dicendo; è questo io che sta dicendo questa cosa ciò per cui il per sé è per me; poi, dice Hegel, diventa il per noi, cioè siamo noi che stabiliamo che la cosa sta in un certo modo. Il “per noi” non è molto diverso da ciò che Peirce chiamava “verità pubblica” o che Heidegger chiamava la “chiacchiera”: siamo noi con le nostre conoscenze, con le nostre fantasie, con le nostre storie, con i nostri racconti, che stabiliamo il significato di una certa cosa, che diventa per noi. Ma questo significato di per sé non è altro che un puro movimento. Se io voglio sapere esattamente che cos’è quel significato, cercando l’essenza della cosa in sé, trovo sempre e soltanto differenze, nient’altro che questo. La differenza è una relazione. Lo diceva anche Greimas: A e B, una volta che sono in relazione, non sono più A e B, sono una relazione, cioè una differenza. Quindi, a questo punto, come percepisco qualche cosa? La percepisco sempre e soltanto all’interno di una serie di rinvii, e quindi di differenze, dove un qualche cosa si determina. Viene determinata, sì, in quanto io tolgo tutte le opposizioni, ma, togliendo queste opposizioni, mi illudo di determinare qualche cosa, ma in realtà tutte queste opposizioni rimangono, non vengono eliminate, sono sempre lì. Quindi, di fatto, ciò che io percepisco, aveva ragione Hjelmslev, è l’oggetto che non è altro che l’intersezione di un fascio di relazioni. È questo che percepisco ed è in questo modo che io ho esperienza della percezione: attraverso differenze. Differenze dove a un certo punto qualche cosa si determina, ma si determina unicamente togliendo le sue opposizioni, ma togliendole solo per poterla determinare. Una volta determinata, togliendo le opposizioni, questa cosa, che dovevo determinare, si è alterata, non è più quella di prima. Esattamente come dice Severino rispetto all’essere e al non essere: ho l’essere ma, se non tolgo il non essere, questo essere è autocontraddittorio; allora, devo porre il non essere ma come non non essere, quindi, come tolto; ma, una volta tolto il non essere, l’essere da cui sono partito, che prima era autocontraddittorio, è diventato incontraddittorio e, quindi, è cambiato, è diventato un’altra cosa. Potremmo dire, forzando un po' la cosa, che ciò che percepisco è sempre qualche cos’altro. A pag. 139, punto 76. *Noi vediamo che nell’interno dell’apparenza l’intelletto non è in verità nient’altro dall’apparenza stessa,…* L’intelletto è ciò che appare, è quella cosa che mi appare. *…ma non com’essa in quanto gioco di forze; sì bene è quest’ultimo nei suoi momenti assolutamente universali e nel movimento di essi; e in effetto fa esperienza solo di se stesso.* Di che fa esperienza l’intelletto? Solo di se stesso, non fa l’esperienza della cosa, non può farla. *Elevata sopra la percezione, la coscienza si presenta conclusa con l’ultrasensibile attraverso il medio dell’apparenza, mediante il quale essa guarda in quello sfondo. I due estremi, quello de puro interno e quello dell’interno che guarda in questo puro interno,…* Abbiamo l’interno, l’essenza, e poi l’intelletto che guarda questo puro interno. *…sono venuti ora a coincidere;…* Sono diventati la stessa cosa. C’è questo interno e io che lo guardo: siamo la stessa cosa. *Tale cortina è dunque caduta dinanzi all’interno; è presente cioè l’atto per cui l’interno guarda nell’interno; è presente cioè il guardare dell’omonimo indistinto il quale respinge se stesso e si pone come interno indistinto, ma pel quale è altrettanto immediatamente presente l’indistinzione di entrambi i termini.* Un guardare l’interno e, poi, un guardare mentre si guarda l’interno; come dire che l’intelletto vede la cosa ma, in realtà, vede soltanto se stesso. È questo che fa l’intelletto: non vede la cosa. Per questo motivo, dicevo, vede sempre altro. Questa è l’autocoscienza: questo guardare l’interno e questo guardare il guardare l’interno. *È chiaro allora che dietro la cosiddetta cortina che dovrebbe occultare l’interno, non c’è niente da vedere, a meno che noi stessi non ci rechiamo là dietro, e perché si vegga, e perché là dietro ci sia qualcosa che possa esser veduto.* Quando io cerco di andare dietro la cosa, cosa vedo se non sempre me stesso, cioè il mio intelletto che sta ponendo quella cosa che io voglio vedere? Lo ha detto chiaramente: dietro a questa cosa non c’è niente; ma se io vado dietro, allora vedo me che vado dietro. Il prossimo capitolo è quello sull’autocoscienza. È uno dei capitoli più importanti della *Fenomenologia dello spirito*, perché è la questione essenziale; tutto ciò che abbiamo detto fino adesso ci conduce all’autocoscienza, alla sintesi.

7 agosto 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

Questo IV Capitolo, che si chiama *La verità della certezza di se stesso*, è un capitolo breve ma decisivo. Ci sono due aspetti importanti: l’uno è il passaggio dalla coscienza all’autocoscienza; l’altro, invece, è il porre l’autocoscienza come un qualche cosa che si sdoppia, e cioè l’autocoscienza si rivolge a un’altra autocoscienza. Questa è la base del discorso che comincerà a fare nel capitolo successivo intorno al servo e al padrone. Infatti, la sezione successiva si chiama Indipendenza e dipendenza dell’autocoscienza; signoria e servitù. È un’autocoscienza duplicata. Comincia, quindi, a dire come la coscienza si volge in autocoscienza. Potete pensare così la coscienza: l’enunciato “Io sono”. Già, ma sono che cosa? È qualcosa che rimane indeterminato, non è ancora per sé, è in sé, pura percezione. L’autocoscienza, invece, dice “Io sono Io”. Vedete già in questa formulazione “Io sono Io” una sorta di doppio: Io e Io. Ma vediamo cosa ci dice Hegel. *Nelle forme della certezza finora incontrate, alla coscienza il vero è qualcos’altro da essa stessa.* Questo lo aveva già detto: il vero non posso trovarlo fuori dalla coscienza, sennò non lo raggiungerò mai. *Ma il concetto di questo vero dilegua nell’esperienza che di esso vien fatta.* Sta dicendo che l’esperienza che io faccio del vero dilegua, perché questa cosa, che io credo vera, si mostra essere non vera. *L’oggetto era in sé immediatamente, e costituiva l’essente della certezza sensibile, la cosa concreta della percezione, la forza dell’intelletto; ma l’oggetto mostra piuttosto di non essere in verità così; anzi risulta che tale in sé costituisce un modo nel quale l’oggetto è solo per un Altro; il concetto di esso si supera nell’oggetto effettuale, o la prima rappresentazione immediata si supera nell’esperienza;…* Prima c’è la percezione immediata e poi c’è l’esperienza della cosa. Ovviamente, l’esperienza della cosa è già un interrogare, è già un aggiungere elementi. *…e nella verità andava perduta la certezza.* Ero certo che la cosa era così ma, una volta raggiunta la verità, la verità è un’altra, dice che questa cosa non è così. Quindi, cerco la certezza, immaginando che la certezza corrisponda alla verità, ma quando trovo la verità perdo la certezza. *Ma ormai è sorto ciò che non si attuava nelle precedenti relazioni: vale a dire una certezza eguale alla sua verità; infatti la certezza è il suo proprio oggetto a se stessa, e la coscienza è a se stessa il vero.* La coscienza ha se stessa come proprio oggetto, perché io penso di una cosa che sia proprio quella e, quindi, questo oggetto lo immagino, lo suppongo essere quello che è. Quindi, è come se attribuissi all’oggetto la sua verità, cioè è vero per conto suo; mentre la verità, ci dice, appartiene alla coscienza, non all’oggetto. *La coscienza quindi è bensì anche un esser-altro, vale a dire: la coscienza distingua; ma distingue qualcosa ch’è per essa, in pari tempo, un non-distinto.* La coscienza distingue qualche cosa per poterla cogliere, ma questo qualcosa che distingue, in quanto tale, è un indistinto in quanto è sempre per altro, non è altro che una serie di relazioni. *Se noi chiamiamo concetto il movimento del sapere,…* Movimento, quindi, che giunge alla cosa e si accorge che la cosa è nella coscienza. *…e oggetto il sapere come unità quieta o come Io, vediamo allora che non solo per noi, ma anche per il sapere stesso l’oggetto corrisponde al concetto.* Quindi, l’oggetto non ha una vita propria, non esiste di per sé. Porre l’oggetto come concetto comporta che l’oggetto è un risultato. Le cose si pongono sempre come risultato di un lavoro dialettico: la cosa non è mai quella che è per sé - ma anche il per sé, come sappiamo, è un risultato. *O, nell’altra guisa, chiamando concetto ciò che l’oggetto è in sé,…* L’oggetto che è in sé, così come si mostra, è un concetto. *…e oggetto ciò ch’esso è come oggetto o per un Altro…* Il concetto non è altro che l’oggetto in sé. Concetto o significato. Potremo dire che l’oggetto non è altro che un significato. Poi, dice più o meno la stessa cosa: *ciò ch’esso è come oggetto o per un Altro*; quindi, l’oggetto è una relazione, in quanto è qualcosa che è per un Altro. *…è chiaro allora che l’esser-per-sé e l’esser-per-un-altro siano lo stesso;…* Infatti, questi due passaggi, questi due momenti, sono gli stessi. *…infatti, lo in-sé è la coscienza; ma essa è anche ciò per cui un altro (lo in-sé) è;…* Quindi, la coscienza è l’in sé, ma non soltanto, è ciò per cui un altro (lo in sé) è. L’in sé è ciò che mi appare, ma è anche ciò che mi appare qualche cosa che è per altro; quindi, è in sé ma anche per altro. *…l’Io è il contenuto del rapporto, nonché il rapportare medesimo;…* Vedete come insiste a porre la questione, anche se in termini mai diretti, della relazione. Ci sono sempre relazioni in Hegel. A pag. 144, Punto 2*, L’autocoscienza in sé*. Qui passiamo dalla coscienza all’autocoscienza, dall’“Io sono” all’“Io sono Io”. Mentre il primo, l’“Io sono”, rimane indeterminato, ancora non so cosa sono Io, cosa sono? Sono una macchina da scrivere? No, sono Io, e, quindi, a questo punto lo determino, questo “Io sono Io” è l’autocoscienza, è il per sé, è la determinazione. *Con l’autocoscienza noi siamo entrati nel peculiare regno della verità.* Perché lì c’è la verità. *Bisogna vedere come la figura dell’autocoscienza sorge da prima. Se noi consideriamo questa nuova figura del sapere, - il sapere di se stesso, - in relazione al precedente, - il sapere di un altro, - ecco che quest’ultimo è bensì dileguato;…* Cioè: il sapere di se stesso si può porre a condizione che dilegui il sapere di un altro; vale a dire, per potere dire che qualcosa è se stesso devo eliminare ciò che è altro rispetto a lui. Pensate sempre a quella cosa che faceva Severino e che abbiamo evocato mille volte: essere e non essere. Io pongo l’essere, ma se non pongo anche il non essere per poi toglierlo, questo essere rimane adiacente al non essere e, quindi, è essere ma anche non essere, e questa è una contraddizione. Quindi, devo porre il non essere per toglierlo. *…ma i suoi momenti si sono tuttavia conservati…* Ciò che ho tolto si conserva; se io tolgo il non essere dall’essere, sì, certo, non c’è più ma si conserva, e si conserva perché è la condizione perché l’essere sia esattamente quello che è, cioè incontraddittorio. Qualche riga dopo. *Quel che sembra essere andato perduto è solo il momento principale, vale a dire il semplice, indipendente sussistere per la coscienza.* È questo che sembra essere perduto: quando parlo di essere non parlo di non essere, ma per potere parlare di essere in modo incontraddittorio ci deve essere il non essere. *Ma in effetto l’autocoscienza è la riflessione dall’essere del mondo sensibile e percepito, ed è essenzialmente il ritorno dall’esser-altro.* Quindi, *la riflessione dall’essere del mondo sensibile e percepito* e, a seguire, *il ritorno dall’esser-altro,* cioè, perché sia quello che è occorre che ci sia l’altro da sé in quanto tolto. *Autocoscienza, essa è movimento; ma poiché distingue da sé solo se stessa come se stessa, ecco che, ad essa, la differenza, immediatamente come un esser-altro, è tolta;…* Solo a questa condizione l’autocoscienza è determinata: se tolgo tutto ciò che non è. A pag. 145. *Quindi per essa l’esser-altro è come un essere, o come un momento distinto;…* Questo essere altro non è che sia nulla, è un essere, c’è, ma è distinto. *…ma, come secondo momento distinto, è per essa anche l’unità di se stessa con questo distinto.* Riprendiamo l’esempio di Severino, con il quale è più facile intendere: essere e non essere. Anche questo non essere è ed è distinto dall’essere, ma costituiscono una unità; soltanto se costituiscono una unità l’essere è incontraddittorio, soltanto se, per usare le parole di Severino, è il concreto: mentre i due momenti sono gli astratti, il concreto è l’essere in quanto ritornato dal non essere in quanto tolto. Introduce, poi, la questione della concupiscenza o appetito. Per comporre questa unità è chiaro che io devo avere una sorta di appetito, cioè lo inseguo, lo desidero, verso ciò che devo togliere. Lo desidero in quanto è ciò che è necessario che ci sia per essere tolto. E conclude dicendo *L’autocoscienza si presenta qui come il movimento nel quale l’opposizione viene tolta: e a lei ne diviene l’eguaglianza si se stessa con sé.* Togliere l’opposizione: chiaramente, sappiamo che questa è la condizione perché io possa determinare qualcosa: togliere l’opposto. Tutta la dialettica sta qua. Una volta tolto l’opposto non è che mi rimane solo uno dei due. No, mi rimane il primo che, però, non è più quello di prima, è un’altra cosa. Dopo c’è quest’altro capitoletto, *La vita*. La vita per Hegel non è altro che questo movimento. *L’oggetto il quale per l’autocoscienza è il negativo…* Il negativo è ciò che gli si oppone*. …da parte sua per noi o in sé è tuttavia ritornato altrettanto in se stesso, quanto, d’altra parte, ritornata in se stessa è anche la coscienza.* Quest’oggetto, il negativo, è tornato alla coscienza, cioè, è stato accolto in quanto quell’elemento che devo negare per potere affermare il primo. *Per tale riflessione in se stesso l’oggetto è divenuto vita.* Questa è una nozione che, posta così, sembra abbastanza irrilevante, ma invece per Hegel la l’oggetto, le cose, sono la vita. Sono la vita perché le cose sono prese in questo continuo movimento dell’autocoscienza, cioè, prese nel continuo movimento di porre e togliere. *Ciò che l’autocoscienza distingue da sé (considerandolo) come essente,…* L’autocoscienza distingue da sé qualche cosa che non è autocoscienza. *…in lui, in quanto è posto come essente, non ha meramente il modo della certezza sensibile e della percezione, anzi è un essere riflesso in se stesso;…* Questa cosa che l’autocoscienza distingue da sé non ha meramente il modo della certezza sensibile e della percezione, è un essere riflesso in se stesso, cioè, esiste in quanto preso nella coscienza. *…e dunque l’oggetto dell’immediato appetito…* Ciò che io cerco per togliere. *…è un vivente.* Capite che qui si pone una distanza infinita da tutta la filosofia che lo ha preceduto e che pensava l’oggetto come inerte, *caput mortuum*, qualche cosa che è senza vita: l’oggetto, per antonomasia, è ciò che non ha vita. E, invece, no, per Hegel è la vita, l’oggetto è vivo. È vivo perché questo oggetto della percezione vive in quanto preso nel movimento della mia coscienza. *Infatti lo in-sé o l’universale resultato della relazione dell’intelletto con l’interno delle cose, è il distinguere dell’indistinguibile o l’unità del distinto.* È sempre questo lavoro: distinguo ciò che è l’indistinto o distinguo dall’indistinto, perché finché permane come indistinto non posso distinguere nulla, non posso percepire nulla. Devo distinguere ma distinguo l’indistinto. *Ma questa unità…* Alla quale punta la coscienza per distinguere. *…come abbiamo visto, è altrettanto il suo respingersi da se stessa;…* In quanto si mostra differente. *…e questo concetto si scinde nell’opposizione dell’autocoscienza e della vita;…* L’autocoscienza, cioè questo riflettersi della coscienza su di sé, è della vita; la vita non è nient’altro ciò con cui l’autocoscienza ha a che fare. *…quella è l’unità per la quale è l’infinita unità delle differenze;…* Queste differenze formano una unità. Questa unità è fatta di differenze. *…la vita peraltro è solo questa unità stessa, per modo che tale unità non è in pari tempo per se stessa.* Questa vita, le cose che vivono, è questa unità, ma, allo stesso tempo, questa unità non è per se stessa, è sempre per altro. Ricordate qui la questione che poneva Heidegger, è la stessa cosa – Heidegger ha preso tantissimo da qui: l’essere sempre per altro; la questione stessa del progetto è l’esserci che è sempre rivolto ad altro, proiettato. *Quanto indipendente è dunque la coscienza, altrettanto lo è in sé il suo oggetto.* È indipendente in quanto si pone come unità. Quindi, è apparentemente indipendente, anche se sappiamo che questa unità è fatta di infinite differenze. *Tanto più quindi l’autocoscienza che è senz’altro per sé e che contrassegna immediatamente il suo oggetto con il carattere del negativo, o che da prima è concupiscenza, farà esperienza dell’indipendenza dell’oggetto medesimo.* Faccio uno schemino: l’oggetto esiste nella coscienza, sennò non alcuna esistenza; la coscienza è un’unità, perché è qualcosa di determinato – “Io sono”; anche se non ho ancora quella determinatezza che verrà dall’autocoscienza la coscienza determina, individua, qualche cosa; quindi, essendo la coscienza apparentemente qualche cosa di indipendente, pone anche l’oggetto, che è in sé e nella coscienza, come qualcosa di indipendente. Da qui viene la supposizione che l’oggetto sia qualcosa di indipendente, perché è nella coscienza, la mia coscienza la avverto come qualcosa di indipendente e, quindi, ciò che le appartiene è altrettanto indipendente. Punto 4, poco più avanti. *L’essenza è l’infinità come l’esser-tolto di tutte le differenze…* Questa è l’essenza delle cose: è l’infinità di cui è fatta e che io tolgo. Se io tolgo questa infinità di cui è fatta, mi rimane l’essenza. *…è il puro movimento di rotazione; è la quiete di lui stesso come infinità assolutamente inquieta; ed è anche l’indipendenza stessa nella quale son risolte le differenze del movimento, è l’essenza semplice del tempo, la quale in tale autoeguaglianza è la compatta figura dello spazio.* Sta dicendo soltanto che questa infinità, di cui è fatta l’essenza, una volta tolta pone l’essenza come un qualcosa di quieto; pur essendo una quantità infinita di cose è qualcosa di quieto. A pag. 147. *I membri indipendenti sono per sé; ma questo esser-per-sé è piuttosto immediatamente la loro riflessione nell’unità, proprio nello stesso modo in cui quest’unità è la scissione delle figure indipendenti.* Questo essere per sé non è altro che la riflessione verso l’unità. Sappiamo che c’è l’unità e poi l’autocoscienza, ma questo essere per sé, da dove arriva? Viene dalla coscienza, l’autocoscienza viene dalla coscienza, è un movimento partito dalla coscienza, dall’in sé. Quindi, ci sta dicendo che questo essere per sé è il riflettersi di vari membri indipendenti, di cui è fatto e che sono per sé, ma, dice, questo essere per sé è la loro riflessione nell’unità. Cioè, tutti questi membri indipendenti si riflettono e si rivolgono nell’unità, diventano una unità; ma questa unità non è altro che la scissione nelle figure indipendenti. Questa unità è fatta di infinite cose, ma queste infinite cose, prese tutte assieme, sono una unità. Ciò che appare unitario, di fatto, è fatto di una infinità di elementi, e ciascuno di questi elementi è fatta sua volta di una infinità di elementi. Il che è esattamente il funzionamento del linguaggio: ogni termine che interviene, come dice già de Saussure, è in una relazione differenziale con tutti gli altri; quindi, è tutta questa infinità di cose. *L’unità è scissa…* È la scissione nelle figure indipendenti; quindi, è scissa, di fatto, perché non è fatta da altro che di questi elementi indipendenti. *L’unità è scissa, perché è unità assolutamente negativa o unità infinita. Ed essendo essa il sussistere,…* L’unità è il sussistere: questo aggeggio qui è un’unità. *Ed essendo essa il sussistere, ecco che anche la differenza ha indipendenza soltanto in essa. Questa indipendenza della figura appare come qualcosa di determinato, qualcosa che è per Altro, giacché essa è uno scisso; e quindi il togliere la scissione avviene mediante un Altro.* Questa unità è scissa in vari elementi. Ora, questa unità è ciò che per noi è il sussistere di qualcosa: una cosa sussiste in quanto unità. Dice che allora anche questa differenza, di cui è fatta l’unità, ha indipendenza soltanto in essa, cioè, esiste soltanto in essa. Soltanto qui appare come qualcosa di determinato, e cioè appare come qualcosa che è quello che è. *Questa indipendenza della figura appare come qualcosa di determinato, qualcosa che è per Altro*: perché qualcosa sia determinato, se voglio determinarlo, devo dire qualche altra cosa. La determinazione non è una semplice percezione, ma è un processo; quindi, se qualcosa è determinato è determinato per altro, cioè, c’è un’altra cosa che lo determina; così come il significato di una parola è per altro, è per altri significanti, per altre parole. Possiamo andare avanti. C’è una questione importante, e cioè come tutto questo porti alla dialettica servo-padrone. A pag. 149, Punto 71, *L’Io e la concupiscenza o l’appetito*. Questo è un aspetto che è fondamentale, perché se non ci fosse questo appetito, questa concupiscenza, questo qualcosa che poi verrà chiamato desiderio anche nella psicoanalisi, questo tendere verso un qualche cosa di cui un elemento necessita per potere determinarsi. Vale a dire, io ho bisogno che ci sia un qualche cosa che si opponga a ciò che io voglio porre, per potere porre esattamente quella cosa. È sempre il discorso dell’essere e del non essere. Potremmo dire che l’appetito è verso il non essere come negazione del non essere, che ha bisogno di esserci perché l’essere sia quello che è. *Giacché dalla prima immediata unità si torna, attraverso i momenti della figurazione e del processo, all’unità di entrambi, e, quindi, alla primitiva sostanza semplice, ecco che quest’unità riflessa è diversa dalla prima.* Si torna a questa unità di entrambi, attraverso i momenti della figurazione e del processo, ma una volta che si arriva a questa unità questi elementi non sono più quelli di prima, sono un’altra cosa. E, infatti, dice *…ecco che quest’unità riflessa è diversa dalla prima.* Quella che appariva. C’è una prima unità che appare, che è fatta di vari momenti differenti tra loro; poi, attraverso il processo dialettico questi momenti si ricompongono in unità, attraverso l’autocoscienza, ma quando tornano a questa unità, questa non è più l’unità di prima. *Di fronte a quell’unità immediata, ossia enunciata come un essere, la seconda è l’unità universale che ha in lei tutti questi momenti come tolti.* I momenti della figurazione e questo processo, tutte queste cose ci sono, devono esserci, ma in quanto tolte. Solo a questa condizione allora ci appare qualche cosa come unità universale *che ha in lei tutti questi momenti come tolti.* Parafrasando Severino, si torna all’essere come unità universale, ma perché tutto ciò che gli si oppone è stato posto e tolto. A pag. 150, Punto 9. *Il semplice Io è questo genere o l’universale semplice, per il quale le differenze sono nulle; ma lo è, soltanto quando esso stesso Io sia l’essenza negativa dei momenti indipendenti e figurati che si son venuti formando.* In questo caso parla dell’Io come oggetto ma è lo stesso discorso di prima: l’Io si pone come universale semplice a condizione che tutte le sue figure, tutto ciò di cui è fatto, e il processo, per cui ciò di cui è fatto si ricompone in un’unità, tutto questo viene tolto, perché tutte queste cose sono altro rispetto all’Io, anche se sono ciò di cui è fatto l’Io, e devono essere tolte. *E l’autocoscienza quindi è certa di se stessa soltanto perché toglie questa alterità che le si presenta come vita indipendente; essa è concupiscenza o appetito.* Come fa l’autocoscienza essere sicura di sé, come faccio a essere sicuro che io sono io? Come lo so? Perché ho tolto tutto ciò che è altro da me, tutto ciò che non sono io. Questa autocoscienza, questo “Io sono Io”, per potere porsi deve togliere tutto ciò che non sono io, ma come io posso stabilirmi se non in relazione ad altri? Se io fossi solo al mondo, sarei io? A questo punto, io rispetto a che? Io sono rispetto a qualche cosa. Per potere dire che io sono io è necessario che ci siano altre autocoscienze, per le quali io sono io, cioè, che mi riconoscono come io. È questo che avvia tutto il processo dialettico servo-padrone, di cui parlerà nel capitolo successivo: l’autocoscienza, per essere tale, deve porsi ma deve togliere ciò che le si oppone. Che cosa si oppone all’autocoscienza? Ciò che non è autocoscienza, ciò che non sono io, e che devo togliere. Ma se per potere dire che io sono io necessito di altri, allora è come se io dovessi porre degli altri per poterli togliere. Quindi, devo porre l’altro, scritta in minuscolo – che Hegel distingue l’Altro, che è l’essere per altro, l’Altro radicale, assoluto, dall’altro come l’altrui – quindi, devo porre un’altra autocoscienza, come opposizione a ciò che io sono, per poterla togliere. Solo a questo punto io posso stabilirmi con certezza in quanto “Io sono Io”, ma devo porla questa altra autocoscienza. Qui ci sarebbe tutto un discorso interessante da fare, che Hegel naturalmente non fa, ma, a parte il rinvio immediato alla questione della volontà di potenza, qui si fa un passaggio in più: per potere esplicarsi la volontà di potenza, se seguiamo il discorso di Hegel, deve porre l’altro per poterlo eliminare, per poterlo controllare, per poterlo dominare. Solo a questa condizione può affermarsi come autocoscienza, cioè, può affermarsi in quanto tale, come un qualche cosa che è quello che è, come verità. Posso affermarmi come verità a condizione di porre un altro da me ed eliminarlo, controllarlo, dominarlo, ecc. Questo, dicevo, è interessante perché, intanto, ci dice a che cosa serve l’altro, e anche perché in un certo senso è necessario inventarsi l’altro, costruirlo. Certo, diventa il nemico, ma un nemico creato per esserlo, perché soltanto se è nemico, se è in opposizione, allora l’autocoscienza diventa per sé, sennò è sempre per un altro. Infatti, poi lui distinguerà tra il concetto dell’autocoscienza per sé, che sarebbe il padrone, e il concetto di autocoscienza per altro, che sarebbe il servo che, sì, autocosciente, ma la sua autocoscienza è sempre per altro, non arriva a essere per sé per una serie di motivi. In questo caso il servo dovrà lavorare per potere eliminare questo altro da sé, che è il padrone.

*Intervento: Questione dell’identità…*

Certamente. Identità sempre in relazione ad una alterità, che deve esserci perché l’identità sia. Tutta la lettura che fa Kojève va abbastanza in questa direzione. Punto 10. *L’autocoscienza, dunque, mediante il suo rapporto negativo, non è in grado di togliere l’oggetto; anzi non fa che riprodurre l’oggetto nonché l’appetito. In effetto, qualcos’altro dall’autocoscienza è l’essenza dell’appetito; e con tale esperienza alla stessa autocoscienza si è presentata una tale verità. In pari tempo tuttavia, l’autocoscienza è altrettanto assolutamente per sé, e lo è soltanto mediante il toglier l’oggetto; e gliene deve derivare il suo appagamento, perché essa è la verità. In forza dell’indipendenza dell’oggetto, l’autocoscienza può quindi giungere all’appagamento sol quando l’oggetto stesso compia in lui la sua negazione;…* Deve compiere in sé questa negazione di se stesso perché in sé il negativo, ciò che esso è deve essere per l’altro: come dire che l’autocoscienza ha bisogno, per potere porsi, dell’oggetto in quanto altro da sé. Tutto ciò che è altro dall’autocoscienza deve essere tolto, ma il problema è che, per poterlo togliere, prima deve porlo e, quindi, non può fare a meno dell’oggetto, non può fare a meno dell’altro. Deve esserci questo altro per poterlo togliere, perché soltanto se lo tolgo allora io sono io; soltanto e tolgo il non essere l’essere è essere. A pag. 151. *Nella vita, che è l’oggetto dell’appetito,…* L’appetito si rivolge alle cose, potremmo dire, per poterle dominare. *…la negazione è; o in un altro, vale a dire nell’appetito; o è come determinatezza verso un’atra figura indifferente; o è come universale natura inorganica di quella vita. Ma siffatta indipendente natura universale, nella quale la negazione sta come negazione assoluta, è il genere come tale, ossia è l’autocoscienza. L’autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un’altra autocoscienza.* Cioè: ha bisogno dell’oggetto per poterlo togliere, così come l’essere ha bisogno del non essere per potere essere “essere”. Qui, come vedete, si incomincia a porre l’autocoscienza e l’altra autocoscienza. Dice *L’autocoscienza raggiunge il suo appagamento,* toglie ciò che le impedisce di essere quella che è, di essere per sé; *solo in un’altra autocoscienza*, perché soltanto togliendo l’altra autocoscienza, la prima rimane quella che è; ma quest’altra deve esserci per potere essere tolta. L’altro, l’altrui, devo costruirlo per poterlo togliere. Il che è esattamente quello che Severino dice rispetto all’essere, né più né meno. Individua tre momenti in cui viene a compiersi il concetto dell’autocoscienza. *a) puro Io indistinto è il suo primo immediato oggetto;…* L’autocoscienza è coscienza di sé, in prima istanza, coscienza dell’Io. Infatti, io sono io, intanto. *b) Ma questa immediatezza è anch’essa assoluta mediazione,…* Ogni volta che qualcosa è immediatezza è anche mediazione e ogni volta che è mediazione deve anche essere immediatezza. Questo è il movimento continuo. *…essa è solo come togliere l’oggetto indipendente, o essa è l’appetito.* Che cosa fa l’immediatezza? Toglie l’oggetto indipendente; solo così è immediatezza, solo così è percezione di qualche cosa, cioè, toglie tutto ciò che deve togliere. *L’appagamento dell’appetito è bensì la riflessione dell’autocoscienza in se stessa…* Appagamento dell’appetito significa: avere tolto ciò che si oppone. L’appetito – da prendere nel senso latino, *ad petere*, volgersi verso qualche cosa - è verso ciò che si oppone. *…o è la certezza diventata verità. Riflessione dell’autocoscienza in se stessa:* ma per riflettersi in se stessa, e quindi determinarsi, deve togliere tutto ciò che autocoscienza non è, tutto ciò che le si oppone. *c) ma la verità di quella certezza è piuttosto la riflessione duplicata, è la duplicazione dell’autocoscienza.* Se io devo togliere tutto ciò che non è autocoscienza, che cosa devo porre? Devo porre un’altra autocoscienza per poterla togliere e stabilire così la mia. Quest’oggetto per l’autocoscienza è un’altra autocoscienza, cioè, è un qualcosa che mi si oppone in quanto autocoscienza. lo diceva prima: l’autocoscienza pone se stessa come oggetto della coscienza. È questo l’oggetto che deve togliere l’autocoscienza: deve togliere un’altra autocoscienza, perché l’autocoscienza ha posto se stessa come oggetto della coscienza; quindi, questa coscienza si ritrova di fronte un oggetto che è l’autocoscienza che, sì, si è riflessa in se stessa, ma per potersi riflettere in se stessa, cioè essere per sé, deve togliere questo oggetto che le si oppone. Il fatto è che questo oggetto che per la coscienza le si oppone è un’altra autocoscienza. Punto 12. *Questa è un’autocoscienza per una autocoscienza¸ e soltanto così essa in effetto è; ché soltanto così divien per lei l’unità di se stessa nel suo esser-altro. Io che è l’oggetto del suo concetto, in effetto non è oggetto; ma l’oggetto dell’appetito è soltanto indipendente: esso è infatti l’incancellabile sostanza universale,…* Conclude, a pag. 152. *Quel che per la coscienza si viene istituendo, è l’esperienza di ciò che lo spirito è,…* Lo spirito come coscienza assoluta, il Sapere assoluto. *…questa sostanza assoluta la quale, nella perfetta libertà e indipendenza della propria opposizione, ossia di autocoscienze diverse per sé essenti, costituisce l’unità loro: Io che è Noi, e Noi che è Io.* L’autocoscienza ha bisogno, deve creare altre autocoscienze, per poterle togliere, per potere compiere quel lavoro dialettico che porterà l’autocoscienza ad essere per sé, perché ha colto l’oggetto che le si oppone, e l’oggetto che le si oppone è un’altra autocoscienza. Ed è il lavoro che fa il lavoratore per acquisire la sua coscienza “eliminando” il padrone. Il lavoro del popolo - questo è Marx – per giungere alla coscienza di classe; per Hegel, per giungere all’autocoscienza per sé. Ma questa autocoscienza per sé non è che può eliminare l’altra autocoscienza. Certo, deve toglierla per potersi porre come per sé, ma alla fine, come molti hanno inteso, tutto ciò che le si oppone, e che toglie, diventa Sapere Assoluto, per cui non ha più nulla che le si oppone. Questo come punto di arrivo. E, invece, no, questo è solo il punto di partenza.

14 agosto 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

Questo capitolo che approcciamo è intenso; è anche controverso, perché ci sono interpretazioni differenti sulla questione dell’autocoscienza. Come spesso accade, le letture non sono mai univoche. In ogni caso, vedrò di porre la questione nei termini che a noi interessano di più: termini linguistici, semiotici. Ciò che Hegel sta facendo, la scienza dell’esperienza della coscienza, non è altro che la scienza, cioè un sapere di come si ha esperienza del linguaggio. Senza linguaggio non c’è nessuna coscienza, di nessun tipo. Quindi, è un modo per intendere che gli umani sono parlanti. Hegel pone una questione importante: mostra in modo ancora più preciso il funzionamento del linguaggio. Pone la questione della coscienza: la coscienza si volge in autocoscienza nel momento in cui c’è un prendere atto che ciò di cui si ha coscienza è per sé in quanto è altro da sé, cioè è per sé ma anche per altro; e questo sarebbe l’“Io sono Io”. Ma possiamo pensarla anche in questo modo, e cioè la coscienza, l’in sé, come l’affermare qualcosa. L’affermare è qualcosa che è in sé, sembra indipendente, è ciò che per Hegel sarebbe il signore: ciò che è in sé e per sé, ma è identico, non è per altro, almeno apparentemente. Il ciò che affermo, invece, è ciò che è per altro, è, cioè, per ciò che ho affermato, è per la mia affermazione; come dire che il ciò che affermo è ciò che lavora. Qui c’è l’avvio per ciò che affermerà Marx, perché ciò che affermo sarebbe il servo, ciò che è per un altro. Dunque, dicevo, il ciò che affermo è ciò che lavora per potere far sì che ciò che affermo sia effettivamente ciò che affermo; così come il significante ha un significato. Il significato “lavora”, nel senso che crea, produce, costruisce ciò che, poi, il significante, alla fine, risulta, cioè come qualcosa che significa qualcosa. Per cui, questa autocoscienza, come dicevo, è la coscienza che prende atto del fatto che ciò di cui è cosciente è per sé in quanto è altro da sé. Anche l’autocoscienza, come la coscienza, ha un oggetto cui si rivolge. Già nelle prime pagine Hegel diceva che la coscienza è un muoversi verso qualcosa, cioè verso l‘oggetto. L’oggetto, come dice lui, è per la coscienza, non è per sé in quanto tale; è per la coscienza che c’è l’oggetto. Ora, potete pensare l’autocoscienza - ciò che risulta da questo lavoro della coscienza rispetto al suo oggetto, che è quello che è in quanto differisce da sé, cioè per sé e per altro – l’autocoscienza non è esente dalla dialettica, non è esente quindi da questo movimento. Anche l’autocoscienza pone un oggetto, solo che l’oggetto che pone l’autocoscienza è sempre l’autocoscienza. A questo punto Hegel dice che questo sdoppiarsi dell’autocoscienza è ciò che dà l’avvio alla dialettica servo-padrone. La prima autocoscienza coglie questo oggetto, che non è altro che se stessa, cioè, pone se stessa come oggetto, ma, ponendosi come oggetto, questo oggetto differisce dalla prima autocoscienza e, quindi, è un’altra autocoscienza. Ed è qui che ci sono le interpretazioni che differiscono: per es. l’interpretazione di De Negri, il traduttore classico di Hegel, pone queste due autocoscienze come opponentesi, si oppongono tra loro; per Sini, invece, non c’è questa opposizione, nel senso che questa opposizione si risolve in un’unica autocoscienza: non rimangono due autocoscienze, l’autocoscienza è una. Ma il problema, che in Hegel in effetti non è molto chiaro, è se queste due autocoscienze appartengano alla struttura stessa dell’autocoscienza, cioè del discorso, in definitiva – l’autocoscienza non è altro che un discorso – cosa che in effetti sembra dire in alcuni punti, ma in altri punti invece parla di queste due autocoscienze come di due individui, di due persone. E, allora, è l’una cosa o l’altra? E se sono entrambe, come avviene il passaggio da una struttura dell’autocoscienza, che si sdoppia, alla posizione di due individui, come servo e padrone? Non è molto chiaro in Hegel. La posizione di Sini è, in effetti, abbastanza interessante perché pone la questione di un’unica autocoscienza, e cioè lo sdoppiarsi dell’autocoscienza è uno sdoppiarsi che poi si risolve in un’unica autocoscienza, perché la prima autocoscienza vede nell’altra autocoscienza, ponendo se stessa come oggetto, questo oggetto; si confronta con questo oggetto. Naturalmente, questo oggetto è il negativo, ciò che deve essere tolto perché la prima autocoscienza possa affermarsi in quanto per sé. Però, dice giustamente Hegel, se toglie questa altra autocoscienza toglie se stessa, perché è sempre lei. Ora, non si tratta tanto di risolvere questo problema, che non so neanche se sia risolvibile, Hegel è abbastanza oscuro a questo riguardo. Rimane il fatto che sicuramente l’autocoscienza, prendendo se stessa come oggetto, si trova nella condizione dialettica, per cui c’è un elemento, che è il negativo, che deve essere tolto a vantaggio della sintesi. Quindi, tutto si svolgerebbe nella struttura dell’autocoscienza, senza richiedere la presenza di altri. D’altra parte, c’è un’altra questione che interroga, e cioè il fatto che noi nasciamo nel linguaggio, come ci ha detto Heidegger moltissime volte; nasciamo in un linguaggio che non abbiamo inventato noi ma che ci troviamo. Quindi, ci troviamo immersi in discorsi che non sono il mio discorso, ovviamente. Ma questi altri discorsi, perché possano essere presi in quanto discorsi, occorre che intervenga tutto quel lavoro che Hegel descrive, della coscienza che coglie un elemento, coglie ciò che in definitiva le appartiene. Come dice Hegel: non c’è qualcosa fuori della coscienza; se c’è qualcosa è perché è nella coscienza. E, quindi, che cosa accade? Accade qualcosa per cui è come se il mio discorso – usiamo discorso al posto di autocoscienza – si sdoppiasse, cioè prendo il mio discorso come oggetto; quindi, ho il mio discorso, il mio dire, e poi la consapevolezza del mio discorso; per cui, ecco, è come se ci fossero due discorsi, che sono sempre il mio, ma sono due, perché il primo ha preso se stesso come oggetto, cioè lo ha considerato come oggetto.

*Intervento: C’entra qualcosa la questione del metalinguaggio?*

Non c’entra la questione del metalinguaggio, siamo ancora al di qua, nel senso che sarebbe il modo in cui, in effetti, il discorso percepisce se stesso. Perché la coscienza possa percepire se stessa, porsi cioè come oggetto, deve percepirsi, quindi, non c’è ancora metalinguaggio. Potrà intervenire dopo, ovviamente, ma è come se nel riconoscersi si sdoppiasse, cioè, per potere riconoscersi deve sdoppiarsi, deve porsi come sé ma anche come altro da sé. È questo punto che è complesso in Hegel. Come nell’esempio che facevamo, io sono io: per potere dire che io sono io è come se mi dovessi sdoppiare; ci sono io e poi io che dico “io sono io”. Sono due cose diverse: il primo io non è il secondo io, il secondo io è l‘oggetto del primo io. È come se Hegel dicesse che perché ci sia questa autocoscienza, ché mi renda conto delle cose, queste cose si sdoppiano. È inevitabile, perché devo prendere il mio stesso dire come oggetto. Ciò che Hegel sta descrivendo appare come qualcosa di strutturale, cioè che non può non essere; se c’è percezione c’è questa struttura, se c’è percezione c’è sdoppiamento; per percepire me, io devo sdoppiarmi. È come se non potessi non farlo, fa parte del modo in cui funziona il linguaggio. D’altra parte quando affermo qualche cosa, questa mia affermazione, in effetti, si sdoppia in ciò che affermo e in ciò che è l’affermato; possiamo dire l’affermante e l’affermato. Questo sdoppiamento non è altro che la distanza che il linguaggio instaura, e senza la quale distanza non c’è niente; se non c’è questo sdoppiamento non c’è la distanza e io non sono più io, cioè, non sono niente. Fuori dal linguaggio, dove non c’è questa distanza, non ci sono neanche le cose; perché ci siano le cose da percepire occorre che ci sia questa distanza. Hegel chiama sdoppiamento questa distanza, sdoppiamento dell’autocoscienza, che è la stessa cosa. Per questo, dicevo, è qualcosa di assolutamente strutturale. Come accennavo prima, se questa cosa appartiene unicamente alla struttura del discorso, potremmo dire il linguaggio, o se si rileva tra individui – Hegel lo dice: due individui, uno di fronte all’altro. Heidegger ci indica una via, e cioè il fatto che nasciamo nel linguaggio, nella chiacchiera, per essere più precisi. Quindi, nasciamo immersi in discorsi che, di fatto, sono già tutti sdoppiati: chiunque affermi qualche cosa si sdoppia nell’affermante e nell’affermato. Che sono due cose diverse, così come lo sono il significante e il significato: l’affermato è il significato, l’affermante è il significante, ma perché questo significante sia significante occorre che ci sia il significato, e cioè che ci sia qualcosa di affermato. Ma, allora, questo qualcosa di affermato è ciò che, ritornando sul significante, lo rende quello che è, cioè un significante. Che tuttavia non è più quello di prima, perché c’è stato un lavoro nel frattempo, il lavoro di ciò che Hegel chiama il servo, vale a dire, ciò che è per altro. Mentre per il signore il godimento è immediato, vuole la cosa e se la prende, per il servo, invece, è mediato; mentre il signore è indipendente, il servo è dipendente, sarebbe il “per altro”. È il per altro nel senso che si pone come quell’elemento che serve al padrone per ottenere l’oggetto che vuole. Il servo si occupa di fare questa operazione, cioè fornire questo oggetto al signore. Il signore si pone come per sé, come qualche cosa che è indipendente, ma che ha bisogno tuttavia del servo perché il servo gli fornisce l’oggetto di cui ha bisogno, che desidera, che vuole. Ora, la cosa si può intendere anche in termini strutturali, e cioè se poniamo il servo, il per altro, come il significato – il significato è sempre per altro, è una relazione, quindi, è sempre uno spostamento. L’affermazione, invece, no, è uno, è come se fosse l’uno: io affermo qualcosa; e questa affermazione, certo, è in attesa che l’affermato confermi la mia affermazione. È in questo senso che l’affermato sarebbe la figura del servo, che è per altro, cioè per l’affermante, il signore. In questi termini si semplifica un po’ la questione di Hegel ma non toglie questa difficoltà di cui dicevo prima, anche se si può poi intendere, in effetti, come funziona. Il discorso pone se stesso come oggetto. Quando fa questo? Quando ha bisogno di porsi come vero. Allora, il discorso cerca di stabilirsi ponendo se stesso come oggetto, quindi come opposizione, da togliere, in modo da rimanere identico a sé. Deve togliere questo sdoppiamento. Non può farlo, naturalmente, perché è la struttura stessa del linguaggio che sdoppia. Come dicevo questo sdoppiamento non è altro che la distanza che la parola stessa, dicendosi, instaura e che consente di prendere le distanze tra soggetto e oggetto. Sono poi la stessa cosa, ma questa distanza che si instaura è quella che mi consente di pensare un oggetto, sennò non lo posso pensare, perché non c’è. Il tentativo, dunque, è quello di togliere lo sdoppiamento. Sembra che Hegel voglia andare in questa direzione, da parte sia del signore, che immagina che servendosi del servo possa raggiungere l’oggetto, e, quindi, goderne immediatamente; come dire che il significante – perdonate l’antropomorfismo – come se il significante volesse raggiungere il significato immediatamente, che il significato sia identico a sé, che sia quello che vuole il significante. Ciò che incontra è, invece, un significato, che è il lavoro, nel senso che è una relazione continua con altre cose, e quindi è come se non riuscisse a trovare la sua verità. E, in effetti, Hegel lo dice: la posizione del padrone è in un certo qual modo deficitaria rispetto a quella del servo, perché il padrone non raggiungerà mai l’autocoscienza piena, perché sempre debitore nei confronti del servo, il quale servo continua a lavorare ma, lavorando, continua a spostare la questione, e quindi non avrà mai la certezza di sé. È come se il significante cercasse nel significato la certezza di sé. Cosa trova? Trova un rinviare infinito. Mentre, dice sempre Hegel, per il servo la situazione è migliore: il servo si trova a essere strutturalmente per altro e, quindi, si pone nei confronti dell’oggetto non come qualcosa che deve essere immediatamente appetito e posseduto, ma come qualcosa che deve essere conosciuto, manipolato, elaborato, perché è per altro, è per il signore, cioè lavora per il signore. Quindi, la sua relazione con l’oggetto è sempre dipendente dal fatto di dovere modificare l’oggetto. Ciò che fa il servo è elaborare continuamente la relazione, perché è di questo che è fatto, è fatto di relazioni. Ma, compiendo questa operazione, può raggiungere la coscienza di sé, cioè l’autocoscienza; cosa che, invece, è negata al padrone per i motivi che dicevo prima. Per Hegel, tra i due il servo è l’unico che possa raggiungere l’autocoscienza, nel senso che il lavoro che compie è quel lavoro che gli consentirà di acquisire la consapevolezza di sé, cioè di essere lavoro in atto. In seguito, Marx prenderà tutto da lì. Essendo lavoro in atto il servo ha la possibilità di porsi come autocoscienza, cioè autoconsapevolezza di sé. È soltanto attraverso questa fase, dice Hegel, di essere lavoro in atto, che il servo, mano a mano, passo dopo passo, può acquisire l’autocoscienza, cioè la sua verità. Quella verità che è inaccessibile al padrone diventa accessibile al servo, attraverso il lavoro. Per tradurla in termini semiotici: il lavoro del significato, che non è altro che la messa in atto di relazioni, è ciò che consente al significato di stabilire il significante in quanto significante, il quale, però, a quel punto non è più padrone, è il significato che determina il significante, è lui che lo determina. Il significante non si determina da sé; mentre il significato, attraverso il suo lavoro, può determinare il significante, cioè lo fa essere quello che è. La questione del servo e del padrone non è altro che una descrizione teorica delle basi su cui si fonda la volontà di potenza. Tutta la dialettica servo-padrone, cioè tutto ciò che riguarda la volontà di potenza, è qualche cosa che appartiene alla struttura del linguaggio. O si prende coscienza di questo, oppure, se non si prende coscienza di questo, se non si giunge cioè alla autocoscienza, se la coscienza non giunge a considerare che ogni volta è un atto linguistico e che, in quanto tale, è sempre per sé in quanto è per altro ed è per altro i quanto è per sé, se non si raggiunge questa consapevolezza, questa autocoscienza, allora si immagina che tutto questo avvenga al di fuori del linguaggio, e cioè che il servo e il padrone siano realmente due persone. Hegel lo dice a un certo punto: due individui, l’uno di fronte all’altro. Ma perché sia possibile pensare in questi termini a due individui, l’uno di fronte all’altro, è necessario che si sia già compiuto questo percorso dell’autocoscienza. In altri termini ancora, è necessario che ci sia accorti che si sta parlando e che, per parafrasare Heidegger, ci si sia fatti carico di questo problema, e per problema intendo il linguaggio. Se non ci si fa carico di questo, allora si immagina che tutto questo avvenga fuori dal linguaggio, e cioè che il signore e il servo siano due personaggi. Possono esserlo, naturalmente, nel momento in cui anche questi due personaggi si immaginano fuori dal linguaggio. Questa consapevolezza, questa autocoscienza, nell’accezione che sto indicando, non è altro che ciò che Heidegger indica come l’autentico. Se non c’è questo allora c’è la chiacchiera, il servo e il padrone rappresentati sono nella chiacchiera. Nell’autocoscienza, nell’autentico, il servo e il padrone sono momenti dell’atto linguistico, indissolubili e inscindibili, esattamente come lo sono il significante e il significato. È una lettura di Hegel che autorizza a fare queste considerazioni, però, non è esattamente in questa direzione che lui va: Hegel non è interessato alla semiotica. Però, il dire che l’autocoscienza, il discorso, il dire - un dire consapevole - si sdoppia, che è necessariamente sdoppiato, questo non è altro che ciò che la semiotica, un secolo dopo, ha detto. Si sdoppia l’autocoscienza, cioè, il dire, dicendosi, si sdoppia. A pag. 153. *L’autocoscienza è in sé e per sé in quanto e perché essa è in e per sé per un’altra; ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto.* Qualcosa di riconosciuto: questo ci dice che è necessario questo sdoppiamento, questa distanza; solo a questa condizione posso riconoscere qualcosa. Se non c’è questo sdoppiamento, questa distanza, non posso riconoscere niente, perché non c’è nulla di determinato, non essendoci la distanza non ci sono né io né l’oggetto. Punto 14. *Per l’autocoscienza c’è un’altra autocoscienza; essa è uscita fuori di sé.* Questa autocoscienza che è uscita fuori di sé non è altro che il discorso che vuole se stesso come oggetto. A pag. 154. Punto 15. *Essa deve togliere questo suo esser-altro.* Pensate al significante e al significato. Il significante è l’affermante, dicevamo prima; il significato è l’affermato. Il significante, per porsi in quanto significante, in quanto uno, deve muovere verso il significato, che lo fa essere quello che è, ma una volta che il significato lo ha determinato in quanto significante, è come se il significante avesse tolto il significato. Questo perché il significante, a questo punto – ed è per questo che è differente dal primo significante – è un significante che è diventato veramente significante, cioè, è tornato a essere quell’uno, quell’intero, il quale naturalmente è tale perché c’è stato qualcosa che è per altro, cioè il significato. Dovete tenere conto di questo movimento continuo, anche perché l’autocoscienza, nel momento in cui il significante ha tolto il significato per potersi stabilire come significante, si trova nuovamente preso nella dialettica: continuerà a porre se stesso come oggetto e, quindi, a estroflettersi in qualche modo come autocoscienza; sarà comunque sempre di nuovo in questo movimento per cui si pone di nuovo come identico, ma questo identico è identico per avere tolto una differenza, avere tolto un altro significato, e così via all’infinito. A pag. 158, punto 24. *In questa esperienza si fa chiaro all’autocoscienza che a lei la vita…* Cioè l’oggetto, le cose. *…è così essenziale, come lo è l’autocoscienza pura. Nell’autocoscienza immediata l’Io semplice è l’oggetto assoluto, che peraltro per noi o in sé è l’assoluta mediazione, e ha per momento essenziale l’indipendenza sussistente.* L’Io semplice è l’oggetto assoluto, che è assoluta mediazione. È mediazione perché comunque è sempre per sé in quanto è per altro. *Resultato della prima esperienza è la risoluzione di quell’unità semplice; mediante quell’esperienza son poste un’autocoscienza pura e una coscienza la quale non è pura per se stessa, ma per un altro: vale a dire che è come coscienza nell’elemento dell’essere o nella figura della cosalità.* Significante è, diciamo, questa coscienza pura, la quale è tale sempre in relazione, in vista di, direbbe Heidegger, di qualche cos’altro, di ciò che ha tolto per potere essere quella che è. *Entrambi i momenti sono essenziali; poiché da prima essi sono ineguali ed opposti…* Sono ancora tenuti come astratti rispetto al concreto. *…essi sono come due opposte figure della coscienza; l’una è la coscienza indipendente alla quale è essenza l’esser-per-sé…* È evidente che questa è la figura del padrone. *…l’altra è la coscienza dipendente alla quale è essenza la vita o l’essere per un altro; l’uno è il signore, l’altro il servo.* È abbastanza chiaro se pensate al significante e al significato. L’uno è per sé, l’affermante; io affermo ed è chiaro che se affermo, affermo qualcosa; quindi, l’affermante è debitore del fatto che per esserci l’affermante deve esserci qualcosa che viene affermato. C’è sempre un qualche cosa che viene affermato; e io lo tolgo; è il significato cui il significante si rivolge per essere significante: passa dal significato e torna al significante, ma questo significante è sempre affermante, ha sempre un qualche cosa che afferma. Per quanto lo tolga c’è sempre perché per poterlo togliere ci deve essere; e qualcosa si determina, si stabilisce per sé, solo se toglie ciò che quella cosa non è. Questo è il criterio fondamentale, che poi Severino ha ripreso in tutta la sua opera: perché qualcosa sia quella che è occorre che abbia tolto ciò che quella cosa non è. È questo che sta dicendo Hegel ed è questo ciò su cui Severino ha costruito il suo discorso. Poi qui spiega che il signore si rapporta all’oggetto come qualcosa di indipendente, come un qualche cosa che sta lì e che lui deve prendere. Come lo prende? Utilizza il servo per questo, ha bisogno del servo, il quale si fa carico di lavorare per lui per modificare l’oggetto, per renderlo usufruibile, per rendere l’oggetto dipendente, anche perché, finché è indipendente, gli si oppone e quindi non sa che cosa farne. L’opera del servo è quella di rendere l’oggetto dipendente e, quindi, fa in modo che il signore se ne serva. Tenete conto che tutto il discorso circa il significante e il significato - il significante come il signore e il significato come servo - è esattamente la stessa cosa. La cosa più importante qui da intendere è che tutto questo processo porta all’autocoscienza, alla consapevolezza, al farsi carico del problema, a lavorare il problema. Questa scienza dell’esperienza della coscienza, non è altro che un percorso che punta a fare in modo che chi lo percorre giunga a questa autocoscienza. Questa autocoscienza, quindi, non è altro che la consapevolezza di essere parlanti e di non potere non esserne consapevoli, con tutto ciò che questo comporta. La prima cosa è una delle prime che ha detto, che l’oggetto è per la coscienza, non è per sé, e che per essere quello che è, è necessario che ci sia la sua negazione, tolta ma è necessario che ci sia, perché solo così, e questo Severino lo dice continuamente, ho la certezza incontrovertibile che qualcosa è così; solo che questo processo è infinito, viene rilanciato ininterrottamente in Hegel. La consapevolezza di tutto questo processo potremmo chiamarla autocoscienza o discorso consapevole di sé. Il prossimo capitolo è *Libertà dell’autocoscienza; stoicismo, scetticismo e coscienza infelice*. Sono movimenti filosofici ma per Hegel sono figure di come queste altre due figure, il servo e il padrone, si siano strutturate, configurate, nella storia della filosofia, nella storia del pensiero.

21 agosto 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

Ciò che ci sta dicendo Hegel è che la dialettica è un processo che procede per integrazione. In effetti, la parola che lui usa, *Aufhebung*, letteralmente superamento, il sollevarsi, potrebbe tradursi, anche se non è la traduzione corretta, integrazione forse rende bene il pensiero di Hegel. Integrazione, vale a dire, il procedere conservando ciò che mano a mano fa parte del processo e proseguire, ma sempre conservandolo. Qui in questo capitolo Hegel pone una questione che è importante. Il titolo è *Libertà dell’autocoscienza; stoicismo, scetticismo e la coscienza infelice*. Sottotitolo *Introduzione. Il grado della coscienza fin qui raggiunto: il pensare*. Quello che Hegel intende con pensiero non è ciò che, per esempio, intende Heidegger, ma il pensiero per Hegel è uno dei momenti che occorre considerare per giungere alla ragione. Per Hegel è la ragione il punto di arrivo, non il pensiero. Il percorso che abbiamo fatto muove dalla sensazione, poi la percezione, poi l’intelletto e poi la ragione. Il pensiero ha a che fare, diciamola così, con l’intelletto. *All’autocoscienza indipendente, sua essenza è, da una parte, soltanto la pura astrazione dell’Io; d’altra parte, mentre questa astrazione si coltiva e si dà delle differenze, tale distinguere non diviene, a quell’autocoscienza, l’essenza oggettiva che è in sé; questa autocoscienza dunque non diviene un Io veramente capace di distinguersi nella sua semplicità, o un Io che, in quell’assoluta distinzione, resti uguale a se stesso.* Dice che questa autocoscienza indipendente – indipendente è un termine importante perché vuol dire che non dipende da altro – la sua essenza, da una parte è soltanto pura astrazione dell’Io – un Io astratto –; dall’altra, *mentre questa astrazione si coltiva e si dà delle differenze,* cioè, l’Io si accorge di differenze, *tale distinguere non diviene, a quell’autocoscienza, l’essenza oggettiva che è in sé,* cioè, non fa di queste differenze la propria differenza da sé, vale a dire, questo Io non si pone come risultato di un lavoro di estroflessione e ritorno in sé, ma potremmo dire si pone come una specie di in sé. Questo in sé è indipendente e questo fatto, di essere indipendente, ci mostra che posto come non dipendente da altro e, quindi, è come se non partecipasse della dialettica, cioè non partecipasse di quella che prima chiamavo integrazione, ma ponesse la coscienza e l’autocoscienza, l’in sé e il per sé, come due distinti, e sono certamente distinti, ma come separati; non due distinti come momenti di un’unità, cioè, momenti di una sintesi, come risultato. *…poiché nel concetto della coscienza indipendente l’essere-in-sé o della cosalità…* L’essere-in-sé è la percezione, la sensibilità. *…che nel lavoro riceveva la forma, non è per nulla una sostanza diversa dalla coscienza;…* Cioè: la coscienza non si pone come un qualche cosa che ha un opposto, vale a dire, non si pone in un processo dialettico ma è come se rimanesse separata, separata dal suo opposto. A pag. 166. *…non essere oggetto a sé come Io astratto, ma come Io che nello stesso tempo ha il valore dell’essere-in-sé…* Questo Io ha il valore dell’essere-in-sé, non è il risultato di un processo, ma è qualcosa che viene posto come separato dal suo opposto, quindi, fuori dalla dialettica. Ora, dice che questo Io, che ha valore dell’essere-in-sé, *…o il comportarsi verso l’essenza oggettiva in modo che essa abbia il valore dell’essere-per-sé di quella coscienza per la quale essa è, questo vuol dire pensare.* Questo pensare per Hegel, intanto comporta un lavoro, un concetto è sempre un lavoro, ma mettiamola così: c’è l’Io, poi c’è l’oggetto, ma questi due elementi rimangono separati. Il pensare, per Hegel, è cogliere sì questa oggettività ma coglierla come fuori dell’Io, quindi, coglierla sì ma fuori da un processo dialettico. Come dicevo prima, non siamo ancora alla ragione, che invece è il risultato del processo dialettico. *Al pensare l’oggetto si muove non in rappresentazioni o in figure, ma in concetti; vale a dire in un distinto essere-in-sé, il quale immediatamente per la coscienza non è da essa per nulla distinto.* Per la coscienza non è distinto, non è qualcosa di opposto, qualcosa da integrare, ma rimane qualcosa di separato. *…un concetto è in pari tempo un essente; e tale differenza, in quanto è nella coscienza stessa, è il suo contenuto determinato;…* Questa differenza tra il rappresentato e il fatto che questo rappresentato sia un oggetto, ecco, tutto ciò rimane nell’Io, cioè, il fatto che sia un oggetto non è posto come qualcosa che si contrappone all’Io, cioè il non-Io, ma rimane nell’Io; è come se il mondo esterno in qualche modo venisse cancellato, perché l’oggetto esterno viene tutto assorbito nel pensiero. *…ma essendo questo contenuto in pari tempo concettualmente concepito, essa rimane immediatamente consapevole della sua unità con questo essente determinato e distinto:…* Sa che non si tratta di un oggetto che non è l’Io ma lo assume nell’Io. *…e ciò non come nella rappresentazione, dove la coscienza deve ricordarsi in modo speciale che questa è una rappresentazione sua; anzi a me il concetto è immediatamente concetto mio.* Ciascuno sa che un suo concetto è suo. *Nel pensare Io sono libero perché non sono in un Altro, anzi rimango direttamente presso di me, e l’oggetto che mi è l’essenza è, in unità inseparata, il mio essere-per-sé; e il mio movimento in concetti è un movimento entro se stesso.* Come dire che il movimento, che è della dialettica, rimane nell’Io, non esce fuori dell’Io. Chiaramente, per Hegel questo indica un problema, nel senso che, non tenendo conto dell’opposizione che c’è tra Io e non-Io, si trova chiaramente di fronte a una difficoltà, che vedremo tra poco rispetto allo stoicismo, allo scetticismo e alla coscienza infelice, che sarebbe quest’ultima il discorso religioso. *Ma nella determinazione di questa figura dell’autocoscienza…* Quella in cui questo movimento rimane in me stesso. *…occorre soprattutto stabilire questo punto: che cioè tale figura è coscienza pensante in generale, o che il suo oggetto è unità immediata dell’essere-in-sé e dell’essere-per-sé.* Unità immediata dell’essere-in-sé e dell’essere-per-sé, cioè, non mediata. Sappiamo che questi due elementi sono mediati nella dialettica: c’è un terzo elemento tra questi due elementi, che sono opposti, terzo elemento che è la relazione. Qui, invece, non c’è più la relazione, il terzo elemento. Infatti, dice, *unità immediata dell’essere-in-sé e dell’essere-per-sé*, cioè una specie di incollamento. *La coscienza a sé omonima, respingentesi da se stessa, diviene un elemento che è in sé;…* Quindi, rimane tutto nell’in sé, non è più un risultato. Sappiamo che l’in sé va al per sé, che il significante va al significato e che dal significato torna al significante e lo rende quello che è; quindi, il secondo significante è il risultato di questo processo. *…ma essa coscienza è tale elemento soltanto come essenza universale in generale, non già come quest’essenza oggettiva nello sviluppo e nel movimento del suo essere molteplice e vario.* Si è persa la molteplicità, la varietà, la possibilità di distinguere. È come se il pensiero diventasse il tutto, come poi ci spiegherà rispetto allo stoicismo: il mondo esterno non c’è, c’è soltanto il mio pensiero. A pag. 167, *Lo stoicismo*. *Questa libertà dell’autocoscienza…* Una finta libertà*. …sorta nella storia dello spirito come apparenza consapevole di sé, si è, - com’è noto, - chiamata Stoicismo. Il suo principio è: la coscienza è essenza pensante, e qualcosa ha per essa medesimo valore di essenzialità o è per lei vero e buono, solo in quanto la coscienza ivi si comporti come essenza pensante.* Qualunque cosa è valutata in base all’essere solo pensiero. In effetti, se noi escludiamo il processo dialettico, cioè questo procedere per integrazione, diventa abbastanza chiaro che l’in sé, la coscienza, diventa il principio fondante di tutto; però, avendo estromesso in un certo qual modo il per sé – estromesso nel senso che lo ha assunto in sé senza averlo inserito nel processo, cioè senza averlo considerato come tale – cosa fa lo stoicismo? Considera tutto il mondo esterno, ma potremmo dire i concetti, i significati, come inessenziali; è come se non ci fossero più, come se i significati fossero in qualche modo inglobati nel significante, il quale è come se non avesse più bisogno del significato, come se vivesse per sé, e quindi non c’è più un rinvio. Ovviamente, questa operazione non può riuscire perché il significante senza il significato non esiste. Infatti, qui Hegel sta cercando di definire una situazione particolare, quella dello stoicismo, facendoci rendere conto di come sia una modalità di pensiero, insieme con lo scetticismo e la coscienza infelice, modalità fallite del pensiero che dovrebbe giungere alla ragione. Se ci si arresta su questi punti, non si raggiunge la ragione e, quindi, non si raggiunge per Hegel il Sapere Assoluto. *L’espandersi molteplice e in sé distinguentesi della vita, il suo singolarizzarsi e complicarsi, è l’oggetto verso il quale l’appetito e il lavoro esplicano la loro attività.* L’appetito, cioè, la tensione verso l’oggetto. *Tale molteplice operare si è ora contratto nella distinzione semplice, che è nel puro movimento del pensare. Non quella differenza che si presenta come cosa determinata, o come coscienza di un determinato esserci naturale, come un sentimento o come appetito e come fine per l’appetito stesso … non quella differenza ha più essenza;…* Come dovrebbe essere la differenza tra coscienza e autocoscienza. *…ma soltanto quella differenza che è pensata o immediatamente non distinta da me, quella soltanto ha più essenza.* Non quindi la differenza che c’è tra un elemento e se stesso, ma soltanto quella *che è pensata o immediatamente non distinta da me*. Solo questa ha essenza, cioè si pone come qualcosa che ha valore. L’unico valore è il pensiero, pensiero che non tiene assolutamente conto del fatto che per essere pensiero necessita del suo contrario che deve essere tolto. Se non si compie questa operazione, questo contrario, che deve essere tolto, permane, ma come permane nello stoicismo? Permane come qualcosa di inessenziale. È il modo che lo stoicismo si inventa per eliminare l’alterità, per eliminare l’Altro; vale a dire, eliminare l’alterità per cercare in qualche modo di poter stabilire con certezza che le cose stanno in un certo modo; in definitiva, si tratta sempre di questo. *Tale coscienza è quindi negativa verso la relazione signoria-servitù: il suo operare non è né quello del signore che trova la propria verità nel servo, né quello del servo che trova la propria verità nella volontà del signore e nel servizio resogli; anzi il suo operare è di esser libera sul trono e in catene…* Questa libertà è una parvenza di libertà. Le catene sono quelle che lo stoicismo stesso si crea, e cioè una realtà inessenziale dalla quale deve tenersi lontano, non può confrontarcisi. *…è di riservarsi l’inerzia che dal movimento dell’esistenza, così dall’agire come dal patire, si rifugia sempre nell’essenza semplice del pensiero.* Qualunque cosa, tutto ciò che riguarda il non-Io, il mondo esterno, chiamiamolo così provvisoriamente, deve scomparire a vantaggio dell’*essenza semplice del pensiero*. In effetti, essendo il mondo esterno totalmente inessenziale, non gli darà alcun peso e, quindi, qualunque cosa gli capiti non lo interessa. *La pervicacia è la libertà che si fa baluardo della singolarità e che sta nell’ambito della servitù; mentre lo stoicismo è la libertà che, - uscendo sempre da lei stessa, - ritorna nella pura universalità del pensiero, e che poté affiorare come universale forma dello spirito del mondo soltanto in tempi di generale paura e servitù, ma anche di generale cultura che aveva elevato il formare all’altezza del pensare.* Per lo stoicismo la libertà esce sempre da se stessa perché di fatto non la accoglie; la libertà è in senso negativo in quanto si è estromessa dal mondo esterno; quindi, pensa, essendo solo pensiero, di essersi liberata di tutte le avversità. *Sebbene ora a questa autocoscienza l’essenza non sia né un altro a essa, né la pura astrazione dell’Io…* Non è altro da se stessa, cioè, è fuori dal processo dialettico. Sappiamo che ciascun elemento è se stesso ma anche altro da sé, e non può non essere entrambe le cose. *…anzi Io che ha in lui l’esser-altro, ma come differenza pensata…* Questa differenza c’è, anche lo stoicismo se ne accorge, ma è una differenza che è puramente pensata. Non immagina che questa differenza sia un processo che è necessario al pensare e che senza questa differenza non c’è pensiero possibile. Immagina che questa differenza sia puramente pensata. *…così che nel suo esser-altro è immediatamente ritornato in sé;…* Cioè, cancella l’esser-altro. *La libertà dell’autocoscienza è indifferente verso l’esistenza naturale e quindi la ha, alla sua volta, liberamente dimessa;… La libertà dell’autocoscienza è indifferente verso l’esistenza naturale*: l’esistenza naturale, per Hegel, sappiamo che sono le cose, quindi sono i concetti, in definitiva. È come se lo stoicismo si fosse, in un certo qual modo, liberato dal lavoro del concetto. Quindi, se ne sta tutta bella leggera, immaginando che essendosi liberata dalla fatica, come direbbe Hegel, del concetto, e abbia raggiunta questa sorta di atarassia, cioè questo benessere assoluto, di cui parlavano gli stoici. Si è liberata dalla fatica del concetto, ha eliminato il concetto facendolo suo - io sono il concetto -, pensato, solo pensato, non messo all’opera, mai fatto lavorare. *L libertà nel pensiero ha soltanto il pensiero puro per sua verità,…* Sappiamo, invece, che per Hegel la verità non è altro che il processo dialettico, la verità è il risultato di un lavoro del concetto. Come dicevamo la volta corsa, il significato, cioè il concetto, è ciò che lavora – sarebbe il servo – a vantaggio del padrone, cioè dell’affermante, del significante che afferma qualche cosa. Il lavoro del concetto è dare al significante una sua identità, una sua essenza; come dire “tu significante sei questo che io ti dico che sei”, perché io sono il significato che tu sei. Sarebbe il lavoro del servo che lavora per il padrone. In questa allegoria il padrone sarebbe il significante, l’affermante. …*verità che è senza il riempimento della vita…* Per Hegel la vita è il processo dialettico, sono le cose, sono ciò che si incontra. *…ed è quindi soltanto il concetto della libertà, ma non proprio la libertà vitale, giacché a tale libertà essenza è soltanto il pensare in generale, è la forma come forma, che, distaccatasi dall’indipendenza delle cose, è ritornata in sé.* È esattamente quello che vi dicevo, cioè, questa libertà è una libertà fittizia perché è fatta solo di pensiero, è distaccata dal concetto, e immagina così di essersi liberata dalla fatica del concetto. Ma, chiaramente, questa libertà è solo pensata. Infatti, diceva prima che crede di essere libero ma, in realtà, è in catene, incatenato alla necessità di cancellare in qualche modo il lavoro del concetto, di cancellare l’autocoscienza in definitiva. *Solo, distaccandosi qui il concetto, come astrazione, dalla molteplice varietà delle cose, esso non ha in lui contenuto alcuno, ma ne ha uno che gli è dato.* Gli è dato per la coscienza, dalla sua sensibilità, da ciò che vede, da ciò che pensa. *Invero la coscienza, pensando il contenuto, lo cancella come un essere estraneo;…* Il contenuto, il concetto, diventa un essere estraneo. *…ma il concetto è concetto determinato, e tale sua determinatezza è l’estraneo ch’esso ha in lui.* Questo concetto, in effetti, è quella cosa che ha anche una determinazione, così come per il significante il significato è ciò che lo determina; se io tolgo il significato il significante diventa indeterminato, cioè non serve più a niente. Ecco perché a un certo punto dice a pag. 169 *…siccome esse tuttavia non possono effettivamente giungere ad alcuna espansione di contenuto, cominciano presto ad ingenerare tedio.* Ci si annoia a morte, nel senso che le cose non significano più niente, perché propriamente non ci sono, non hanno una determinazione. Come ci arriva a questo? Perché dice *Alla domanda che cosa sia vero e buono, offriva ancora una volta in risposta il pensare stesso privo di contenuto…* Cioè, sono niente. Non sono niente appunto perché al significante ho tolto il significato: il significante senza significato è niente. *Tale coscienza pensante, così com’essa si è determinata, cioè come libertà astratta, non è dunque che l’imperfetta negazione dell’esser-altro:…* È la negazione dell’esser-altro, dell’alterità, ma è imperfetta, perché la negazione dell’esser-altro “perfetta” sarebbe la negazione che consente di negare l’altro ma accogliendolo in quanto negato. Qui lo immagina soltanto come pensato, come un prodotto del suo pensiero, che non ha nessuna essenza in sé e che, quindi, non ha nessuna determinazione. C’è il significato, certo, ma questo significato è soltanto nel mio pensiero, non c’è propriamente; ma se non c’è in quanto determinazione, questo mio pensiero lui stesso rimane indeterminato. Infatti, Hegel diceva giustamente che per lo stoicismo non c’è nessuna possibilità di stabilire né il vero, né il buono, né il bello, cioè di determinare qualcosa in quanto tale. E questo, come giustamente diceva, comincia a generare tedio perché, non essendoci nessuna determinazione, non c’è nessuna possibilità di stabilire delle differenze e, quindi, di procedere, si ferma lì. È un discorso che si chiude in se stesso, impedisce di procedere, di andare oltre. L’andare oltre è un andare oltre per integrazione e nello stoicismo non c’è niente da integrare, perché *non è dunque che l’imperfetta negazione dell’esser-altro: non avendo fatto che ritrarsi entro sé dall’esserci, essa non è giunta a compiersi come assoluta negazione dell’esserci in lui.* L’assoluta negazione, cioè: la negazione che consente all’esserci di essere ciò che è. Questa negazione dell’esser-altro per cui io posso affermare che la coscienza è in sé. Devo sempre negare, ma per potere negare deve esserci questa determinazione in quanto altro da me. Se non c’è, se immagino che sia soltanto nel mio pensiero, non ho niente da negare. *A lei il contenuto vale bensì soltanto come pensiero; ma anche come determinato; e la determinatezza, egualmente, vale come la determinatezza ut sic.* Una determinatezza che non è il risultato di un processo, ma una determinatezza *ut sic*, in quanto tale, fine a se stessa. Un altro modo di non cogliere il processo dialettico, dice Hegel, è lo scetticismo, che definisce come la realizzazione di ciò che per lo stoicismo è soltanto il concetto. Lo stoicismo pone l’esser-altro come qualche cosa di inessenziale e si rivolge tutto al pensiero. Lo scetticismo fa dell’esser-altro, sì, sempre qualcosa di inessenziale, ma un qualcosa che è sempre in una opposizione continua con l’Io: l’io, l’Altro, sempre in una opposizione continua. Perché può fare questo? Perché continua a pensare i termini del processo dialettico non come momenti di una unità, quindi come il risultato di un processo, ma come, sì, distinti, ma separati. E allora succede quello che anche Severino diceva, e cioè o c’è l’uno o c’è l’altro, se c’è l’uno si nega quell’altro: se ci sono io non c’è il non-Io, se c’è il non-Io non ci sono io. Si rimpalla continuamente tra questi due opposti, senza accorgersi che questi due opposti, di fatto, fanno parte di un’integrazione, di un risultato, perché questi due elementi sono in relazione tra loro. Lo scetticismo cancella la relazione, li mantiene come separati, e quindi sono continuamente in lotta tra loro perché o c’è il positivo o c’è il negativo, se c’è il negativo non c’è il positivo. A pag. 169, verso la fine. *Il pensiero diventa pensare perfetto che annienta l’essere del mondo molteplicemente determinato; e la negatività dell’autocoscienza libera, in questo vario e diverso configurarsi della vita, diventa la negatività reale.* Cioè: negare realmente del positivo nei confronti del negativo, e viceversa. *È chiaro che come lo stoicismo corrisponde al concetto della coscienza indipendente…* Indipendente nel senso che la coscienza non è per altro ma solo per sé. *…già apparsa come relazione signoria-servitù, così lo scetticismo corrisponde alla realizzazione di quella coscienza, come ad atteggiamento negativo verso l’alterità; corrisponde cioè all’appetito e al lavoro.* Questo è il modo dello scetticismo di rispondere alla questione dell’alterità. La pone in termini realistici; la pone, quindi, come la contrapposizione tra due elementi. E qui c’è una questione importante: il servo e il padrone, come dicevamo la volta scorsa, in realtà sono due figure che fanno parte del pensiero; il servo e il padrone non sono disgiungibili, non possono essere separati, così come non si può separare il significante dal significato. Il servo è il pensiero, vale a dire, il lavoro del concetto che dà al significante, cioè al signore, la sua verità. Qual è la verità del significante? Il suo significato, così come la verità del significato è il significante che lo afferma. Pensata in questi termini la dialettica servo-padrone diventa più intelligibile. Non so perché sia venuta in mente a Hegel questa storia del servo e del padrone, ma va bene così. La questione importante è intendere come la negazione della integrazione, cioè del processo dialettico, porti all’impossibilità della ragione, porti cioè all’impossibilità di accogliere il lavoro che il linguaggio compie mentre è in atto. Questo lavoro che fa il linguaggio – significante e significato, la relazione tra i due, il terzo elemento - è importantissimo, perché se mantengo separati il significante dal significato non capisco nulla di quello che succede. È questa relazione che fa dei due, come già diceva de Saussure, un segno, cioè qualcosa di utilizzabile, per dirla in modo spiccio, sennò non è utilizzabile. Così come, infatti, risulta non utilizzabile lo stoicismo, perché a un certo punto si ferma, si chiude il discorso, non va più da nessuna parte; allo stesso modo, anche lo scetticismo non va più da nessuna parte, perché in questa opposizione, realisticamente intesa, tra positivo e negativo, che si rimpallano continuamente, anche in questo caso il pensiero diventa inutilizzabile. Sapete che lo scetticismo è quella corrente di pensiero che negava la possibilità di stabilire qualunque verità. Perché è impossibile affermare qualunque verità? Perché qualunque affermazione della verità può essere confutata. A questo punto verrebbe da dire: ma allora la confutazione è la verità. No, perché anche la confutazione viene confutata. E, infatti, a un certo punto Hegel dice che è come quei bambini dispettosi, per cui se uno dice A l’altro dice B, ma se il primo dice A l’altro risponde B, dice sempre il contrario. Quindi, lo scetticismo è quell’altra forma di pensiero che, eliminando il processo dialettico, cioè questo procedere per integrazione, tenta in modo fallimentare di eliminare l’alterità. Come la elimina? Rappresentandola realisticamente in questa opposizione, che diventa naturalmente irriducibile, perché se non è pensata come relazione tra i due c’è un aut-aut, l’uno esclude l’altro e, quindi, se sostengo l’uno nego quell’altro, e viceversa. Nello scetticismo c’è l’impossibilità di fermare qualcosa. Ecco perché è inutilizzabile, perché dice che nulla è affermabile e, quindi, nulla è utilizzabile: se voglio utilizzare qualcosa devo fermarla, deve essere quello che è. Ora, sappiamo che è quello che è in relazione a una differenza, ma deve essere quello che è per essere utilizzabile, sennò che cosa utilizzo? Lo scetticismo dice che questa cosa è sempre differente da sé e, quindi, non è utilizzabile. Ecco perché, dice Hegel, è un pensiero che è fallimentare, perché non porta da nessuna parte, non ha nessun utilizzo per il pensiero. Il pensiero, per potere procedere, ha bisogno di reperire qualcosa per poi, da lì, andare oltre. Per potere stabilire una differenza occorre che ci sia un’identità, occorre che sia identico a sé; allora, da quel punto, posso procedere e stabilire delle differenze. Se questa identità non c’è, ma ci sono solo differenze, non c’è neanche più la differenza, perché la differenza non è più differente da niente. Questo è il problema dello scetticismo. A pag. 171. *Ciò che dilegua è il determinato o la differenza che, in un modo o nell’altro, s’impone come differenza solida e immutabile. Tale differenza non ha in lei nulla di permanente, e deve dileguare al pensare, appunto perché il distinto consiste nel non essere in lui stesso, nell’avere una propria essenza solo in un altro; ma il pensare è il rendersi conto di tale natura del distinto, è l’essenza negativa come essenza semplice.* Lo scettico dilegua ogni differenza, *il distinto consiste nel non essere in lui stesso,* nell’avere la propria essenza solo in un altro. Questa distinzione, dice, non ce l’ha la cosa. Questo è importante. Come ha sempre sostenuto, questa differenza non è nella cosa in quanto tale, ma è in un altro: questo distinguersi è un distinguersi da altro, da ciò che non è, non è nella cosa stessa. Se fosse nella cosa stessa, questa cosa stessa sarebbe strutturalmente altra da sé e, quindi, sarebbe inutilizzabile; allora, non ci sarebbe, perché una differenza che muove non da una identità ma da altre differenze non è differenza perché non c’è più nulla da cui differisce. È questa la questione principale per Hegel, e cioè che nello scettico il distinto è nella cosa, è in lui stesso e non in altro. Chiaramente, essendo in lui stesso, non c’è quel processo di integrazione, quel processo dialettico, perché la differenza non è più tra un elemento e il suo opposto, il suo esser-altro, ma è nella cosa stessa, è in lui stesso, ed essendo in lui stesso, come vi dicevo, non è utilizzabile, è un discorso che non ha nessuna possibilità di andare da nessuna parte. A pag. 173. *Se le viene indicata l’eguaglianza, essa mostrerà l’ineguaglianza; se poi dinanzi a lei venga tenuta ferma l’ineguaglianza che essa ha testé profferito, allora passa oltre a indicare l’eguaglianza. In effetto il suo chiacchierare è un litigio da ragazzi testardi, dei quali l’uno dice A quando l’altro dice B, per dire B quando l’altro dice A; e così ciascuno, restando in contraddizione con se stesso, si paga la soddisfazione di restare in contraddizione con gli altri.* È in contraddizione con se stesso e, quindi, è contraddizione anche con gli altri, e si appaga di questo. *Nello scetticismo la coscienza fa in verità esperienza di sé come di una coscienza contraddicentesi entro se stessa; da tale esperienza scaturisce una figura nuova, la quale riconnette entrambi i pensieri tenuti separati dallo scetticismo. La mancanza di pensiero dello scetticismo verso se stesso…* Notate: la mancanza di pensiero dello scetticismo verso se stesso. Lo scetticismo non pensa, per parafrasare Heidegger. Se pensasse, si renderebbe conto che, perché possa fare le cose che fa, non deve essere quello che dice di essere. È sempre questa la questione. *La mancanza di pensiero dello scetticismo verso se stesso dovrà dileguare, giacché in effetto è pur sempre una sola coscienza a possedere in lei quei due modi. La nuova figura sarà quindi per sé la duplicata coscienza di sé,…* Qui introduce la questione del pensiero religioso. *…come coscienza che si rende libera, che non è soggetta a mutamento ed è eguale a se stessa; e sarà coscienza di sé come coscienza che si confonde e s’inverte in modo assoluto; e sarà la coscienza di questa sua propria contraddizione.* Qui lo anticipa: il discorso religioso non è altro che prendere coscienza di questa situazione autocontraddittoria e viverla fino in fondo.

28 agosto 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

Pag. 174*. Questa coscienza infelice scissa entro se stessa è così costituita che, essendo tale contraddizione della sua essenza una coscienza…* Cioè, lo sa. *…la sua prima coscienza deve sempre avere insieme anche l’altra; e in tal modo, mentre essa ritiene di aver conseguita la vittoria e la quiete dell’unità, deve immediatamente venir cacciata da ciascuna (delle sue due coscienze).* Questa è la premessa che fa Hegel. Ricordate il discorso che faceva rispetto allo scetticismo: c’erano questi due poli nei quali l’uno nega sempre quell’altro – se affermo uno allora questo affermare l’uno immediatamente si sposta sulla sua negazione, se ci si ferma sulla sua negazione di nuovo si ritorna ad affermare il primo, e così via. Per Hegel questo è un modo di pensare inconcludente. Ma anche qui ci sono due momenti, però qui il discorso è differente, perché entrambe queste due coscienze non vengono cacciate l’una dall’altra ma tendono a comporsi in una unità. Cosa che poi avverrà nella Ragione, ma questo lo vedremo nel capitolo successivo. È un’unità a cui tendono queste due coscienze, quindi, a essere qualcosa di unitario, di intero, per potersi affermare. È chiaro che se una coscienza è la negazione dell’altra, in questo processo una delle due deve scomparire. Ma il discorso religioso non riesce a fare questo, non riesce cioè a integrare la sua negazione nell’affermazione. Questo lo farà la Ragione. Dice che questa coscienza duplicata *essa stessa è l’intuirsi di un’autocoscienza in un’altra;…* Questa autocoscienza si intuisce in quanto ce n’è un’altra. *…essa stessa è l’una e l’altra autocoscienza, e l’unità di entrambe le è anche l’essenza;…* Perché è questo ciò che cerca, ciò che vuole, ciò a cui tende. *…ma essa per sé non è ancora questa essenza medesima; essa per sé non è ancora l’unità di tutte e due le autocoscienze.* Permangono due in quanto distinte e separate. Punto 43, *La coscienza trasmutabile*. *Essendo essa da prima solo l’unità immediata di entrambe le autocoscienze, ma non essendo entrambe per lei lo stesso, per lei anzi essendo opposte; l’una, quella semplice e intrasmutabile, le è l’essenza; mentre l’altra, quella che si trasmuta per molte guise, le è l’Inessenziale. Ambedue sono per essa essenze reciprocamente estranee; essa stessa, essendo la coscienza di questa contraddizione, si pone dal lato della coscienza trasmutabile ed è a se stessa l’Inessenziale; ma come coscienza dell’intrasmutabilità o dell’essenza semplice deve in pari tempo procedere a liberarsi dall’Inessenziale, vale a dire a liberare sé da se stessa.* Hegel introduce questi termini: l’intrasmutabile e il trasmutabile. Si considera l’intrasmutabile come l’universale, il concetto, l’intero, ciò che è necessariamente quello che è; mentre il trasmutabile anziché essere l’universale è il singolare, cioè, l’immanente, l’accadere, che è sempre accidentale. L’intrasmutabile interviene qui, sì, certo, come l’intero, come l’universale, ma lo si intende meglio se lo si pone anche come il divino. Hegel non cita mai dio, il nome dio non compare mai, però, parlando dell’intrasmutabile allude a qualcosa del genere, perché in effetti ciò che è universale, la verità, l’intero nella religione – sta parlando della religione – è dio, ovviamente. Quindi, da una parte pone una coscienza intrasmutabile, cioè quella consapevolezza di qualche cosa di divino, di qualcosa di universale, qualche cosa che è da raggiungere; dall’altra parte, pone una coscienza trasmutabile, che è quella con cui ciascuno ha a che fare, cioè limitata, particolare, singolare, immanente, il qui e ora. Più avanti prosegue. *Ma mentre le due coscienze le sono egualmente essenziali e contraddittorie, essa è soltanto il movimento contraddittorio, nel quale il contrario non giunge alla quiete nel proprio contrario, anzi si riproduce in quello nuovamente soltanto come contrario.* Cerca di eliminare l’altro come contrario ma, volendo fare questo, si ritrova il contrario di quell’altra, e quindi non riesce a cavarsi d’impiccio. *Noi assistiamo così alla lotta contro un nemico,…* Il nemico sarebbe questa situazione di opposti, che necessariamente insistono. *…contro il quale la vittoria è piuttosto una sottomissione:…* Perché per ciascuno dei due vincere sarebbe come sottomettersi all’altro. *…aver raggiunto un contrario significa piuttosto smarrirlo nel suo contrario. La coscienza della vita, la coscienza dell’esistere e dell’operare della vita stessa, è soltanto il dolore per questo esistere e per questo operare; quivi infatti come consapevolezza dell’essenza ha soltanto la consapevolezza del suo contrario,…* Consapevolezza dell’essenza, cioè di ciò che è veramente, non ha altro che questo: il sapere che è il suo contrario. *…ed è quindi conscia della propria nullità.* Vedete come comincia a prendere forma la figura della coscienza infelice, cioè della coscienza religiosa, che considera se stessa una nullità a fronte dell’intrasmutabile, del divino. *Da questa posizione essa inizia la sua ascesa verso l’intrasmutabile. Ma tale ascesa non è che quella consapevolezza medesima, ed è quindi immediatamente la coscienza del contrario…* Tale ascesa, dice, non è altro che la propria consapevolezza di volere ascendere. E, quindi, rivelandosi come consapevolezza, volontà di ascendere, di fatto, si pone nella condizione di non poterlo raggiungere, perché si pone proprio come coscienza, esattamente come ciò che non è intrasmutabile. *L’intrasmutabile che entra nella coscienza è quindi parimente toccato dalla singolarità…* Cioè: questo intrasmutabile, che entra nella coscienza e di cui la coscienza vuole impadronirsi, è toccato dalla singolarità perché questo intrasmutabile appartiene in qualche modo alla mia coscienza, che è singolare, è mia. Quindi, è come se viziassi l’intrasmutabile del fatto che in qualche modo è mio. *…ed è presente soltanto insieme con questa che, lungi dall’essere stata cancellata nella coscienza dell’intrasmutabile, vi ricompare di continuo.* Io voglio raggiungere l’intrasmutabile ma, in questo volerlo raggiungere, mi rendo conto che io non lo sono e, quindi, non posso che continuamente prendere atto della limitatezza, per cui più voglio raggiungerlo più mi rendo conto della mia limitatezza. Punto 45, *La figura dell’intrasmutabile*. *Ma in questo movimento la coscienza duplicata fa esperienza appunto di quello scaturire della singolarità nell’intrasmutabile e dell’intrasmutabile nella singolarità.* La singolarità ritrova l’intrasmutabile come suo obiettivo, come ciò a cui tende, ma questa consapevolezza dell’intrasmutabilità non può che ritornare alla coscienza che vuole essere ciò che non è, e quindi sempre limitata. *Si attua per essa la singolarità in genere nell’essenza intrasmutabile, e si attua in pari tempo la sua in lei. Giacché la verità di siffatto movimento è appunto l’esser-uno di questa coscienza duplicata. Ma da prima questa unità le si attua in modo tale che elemento dominante vi è tuttora la diversità dei due membri.* Ciò che la coscienza rileva è la persistenza di questi due elementi: la coscienza dell’intrasmutabile, il divino, e la coscienza di non esserlo, e quindi voler giungere al divino. Ma non riesce a separare le due cose in modo definitivo, perché punta all’unità; non riesce a porle come distinte in modo definitivo, in modo da lasciarle per sempre separate, perché sarebbe la rinuncia all’intrasmutabile, al divino. A pag. 177. *Ciò che qui si presenta come modo e relazione dell’intrasmutabile, resultò quale esperienza che l’autocoscienza scissa fa nella sua infelicità.* Questo è un tema fondamentale: la scissione dell’autocoscienza. Sappiamo che l’autocoscienza non è altro che la consapevolezza di sé, di essere pensanti, ma questa scissione dell’autocoscienza, che non riesce a trovare la propria unità, che invece troverà con la ragione, questa scissione è ciò che produce la sofferenza. Perché? Infatti, parla a un certo punto anche di nostalgia e, come sappiamo, Hegel non solo conosceva perfettamente il greco ma anche la filosofia greca. Nostalgia viene da νόστος, letteralmente il ritorno, ma per ritornare occorre una distanza, ci vuole un qualche cosa a cui ritornare: se ritorno è perché non sono là, ovviamente. Potremmo tradurla così, forse in modo grammaticalmente meno corretto ma concettualmente più appropriato, come dolore per la distanza, distanza, che, come sappiamo, appartiene al linguaggio. Il dolore per la distanza è ciò che fa sì che la sofferenza, e qui arriviamo a un punto importante, incominci ad avere valore. *In effetto, avendo l’intrasmutabile assunto una figura, il momento dell’al di là non solo è rimasto, anzi è addirittura rafforzato; giacché se, da una parte, mediante la forma dell’effettualità singola questo momento sembra sia stato avvicinato alla coscienza singola, esso, d’altra parte, le sta di contro come un impenetrabile…* Cioè: si è avvicinato, nel senso che io lo voglio questo intrasmutabile, voglio possedere questo divino; me lo figuro, però, in questo figurarmelo, non solo non riesco ad assumere questo intrasmutabile ma si rafforza sempre di più in quanto elemento irraggiungibile, che deve, come vedremo tra poco, rimanere irraggiungibile. *… giacché se, da una parte, mediante la forma dell’effettualità singola questo momento sembra sia stato avvicinato alla coscienza singola, esso, d’altra parte, le sta di contro come un impenetrabile Uno sensibile con tutta la crudezza di una realtà effettuale;…* Nonostante questo, questo mi sta di contro come un Uno che sta per conto suo, che non riesco a raggiungere mai. *…la speranza di potersi unificare con l’intrasmutabile deve rimanere speranza, deve cioè restare senza compimento e senza presenzialità;…* Non deve mai essere presente. Dio devo sempre rappresentarmelo, ma non può né deve apparire. Dovesse apparire sarebbe immediatamente arrestato e giustiziato, come d’altra parte è accaduto. *…ché tra speranza e compimento spazia appunto l’accidentalità assoluta o l’indifferenza immobile implicita nella figurazione stessa, cioè nel fondatore elemento della speranza. Per via della natura dell’Uno nell’elemento dell’essere, per via dell’effettualità di cui si è rivestito, accade necessariamente ch’esso sia dileguato nel tempo e nello spazio, e che sia stato lungi e senz’altro lungi rimanga.* Questo Uno, che diventa un essere in quanto tale, occorre che rimanga irraggiungibile. Punto 48. *Mentre da prima il mero concetto della coscienza scissa si determinava come il processo per cui essa toglievasi come singola per diventare coscienza intrasmutabile…* Che cosa fa questa coscienza scissa? Cerca di togliere la coscienza singola per diventare coscienza intrasmutabile. È questo che voleva fare: togliermi di mezzo in quanto animale, in quanto persona, in quanto peccatore, ecc., per arrivare all’intrasmutabile; solo a questo punto ho riunito in un tutto e, quindi, non più questa distanza, perché tutte queste operazioni sono messe in atto per evitare la distanza. Tutto ciò senza rendersi conto che questa distanza stessa, cioè il funzionamento del linguaggio, è ciò che consente di costruire tutte queste cose; però, è avvertita come l’impossibilità della felicità. Infatti, nella tradizione cristiana-cattolica il paradiso è il luogo della verità, dove si contempla la verità, dove ogni cosa ha trovato la sua verità, dove non c’è più il falso, dove cioè il significante e il significato hanno fatto un tutt’uno: non c’è più nessuna distanza tra i due, la cosa è quella che è e non è altro dicendosi. È questa la verità del paradiso. *…il suo travaglio, la sua aspirazione hanno ormai questa determinazione: essa toglie piuttosto la sua relazione col puro intrasmutabile non figurato e si procura il rapporto soltanto con l’universale figurato. Ché a tale coscienza essenza e oggetto è ormai l’esser-uno del singolo con l’intrasmutabile, così come, nel concetto, l’oggetto essenziale era soltanto l’intrasmutabile astratto, privo di figurazione; e ciò da cui essa deve distaccarsi, è ora la relazione di questo assoluto esser-scisso del concetto.* Prego di porre attenzione a quest’ultima riga che è esplicativa di tutto: *ciò da cui essa deve distaccarsi, è ora la relazione di questo assoluto esser-scisso del concetto*. La scissione che c’è nel concetto, la distanza che c’è nel concetto: è questo che deve essere eliminato per arrivare al divino, all’intrasmutabile, cioè al concetto universale, al tutto, all’intero, alla verità. A pag. 180. *Tuttavia qualche cosa non è per lei* (la coscienza)*: non è per lei che questo suo oggetto, l’intrasmutabile, il quale a lei ha essenzialmente la figura della singolarità, sia lei stessa, lei stessa cioè la singolarità della coscienza.* Non è per lei che questo intrasmutabile sia a lei, alla coscienza: non lo può raggiungere, non lo raggiungerà mai. *Si presenta così l’interiore movimento del pur animo che sente bensì se stesso, ma si sente dolorosamente come scissione; movimento di una infinita nostalgia…* Il dolore per la distanza. *… la quale ha la certezza di avere a propria essenza un siffatto puro animo, - puro pensare pensantesi come singolarità, - da venir conosciuta e riconosciuta da quell’oggetto, proprio perché quell’oggetto stesso pensa sé come singolarità.* Rileggo perché è importante. Questa coscienza *si sente dolorosamente come scissione … una infinita nostalgia … la quale ha la certezza di avere a propria essenza un siffatto puro animo … da venir conosciuta e riconosciuta da quell’oggetto, proprio perché quell’oggetto stesso pensa sé come singolarità.* Cioè: la nostalgia riguarda il dolore per la lontananza, riguarda il non venir riconosciuti dall’intrasmutabile, da dio. Ci vuole un suo riconoscimento che dia la certezza. Se al posto di dio ci mettiamo il concetto, cioè il significato, è chiaro che il significante si aspetta dal significato il proprio significato, la propria essenza. A pag. 181. *Come, da una parte, adoperandosi a raggiungere sé nell’essenza, essa attinge soltanto la propria separata effettualità, così, d’altra parte, non può attingere l’Altro come qualcosa di singolo e di effettuale.* Non può attingere l’Altro, non può prenderselo. È questo il grossissimo problema. *Dove questo vien cercato, la non può venir trovato; perché esso deve appunto essere un al di là, un qualcosa siffatto da non poter venir trovato.* A questo punto si pone una questione interessante. Che cosa fa la sofferenza? Mi dice che questo intrasmutabile, il divino, non è raggiungibile. Quindi, finché soffro io garantisco l’esistenza dell’intrasmutabile, perché se lo raggiungessi diventerebbe un singolare. È un po’ il discorso che faceva Heidegger rispetto all’essere e all’ente: se io pongo l’essere come un qualche cosa, non sto più parlando dell’essere ma di un ente, cioè di un qualche cosa. E così potete pensare anche tutta questa situazione, cioè, sono io che con tutta la mia sofferenza, con il dolore della distanza, mantengo la distanza. In un certo senso, è un modo per farmi padrone di questa distanza, per gestirla: se non posso eliminarla, la padroneggio. Se soffro allora vuol dire che questa distanza c’è. A un certo punto il cristianesimo ha posto la sofferenza come un valore, vale a dire, come un qualche cosa che, essendo un valore, dà importanza. Ancora oggi è così: chi soffre è importante, chi soffre merita rispetto. Se pensate a tutta la storia dell’al di là, al soffrire in terra per poi potere godere nell’al di là… Sì, anche, ma occorre qualcosa anche nell’al di qua, che dia un supporto. Ciò che viene dato nell’al di qua è questo: la tua sofferenza ha valore, ti rende rispettabile, perché gli altri ti rispettano, e quindi ti pone nel vero. La sofferenza è il vero, non si mente nella sofferenza. Perché si ritiene che Gesù Cristo abbia detto la verità? Perché ha sofferto sulla croce, per stabilire che quello che diceva era vero: se soffro, se mi sacrifico, questo mio sacrificarmi invera ciò che affermo. Come dire: Tizio è morto per le proprie idee. È un esempio abbastanza evidente di come il proprio sacrificio inveri il proprio pensiero, lo rende vero. La cosa interessante è che questa modalità, cioè di nobilitare la sofferenza, è ciò che ha consentito di sottomettere, di soggiogare l’intera popolazione per duemila anni; come dire: tu soffri ma in cambio io ti do potere, il potere della sofferenza, il potere della verità, il potere del rispetto. Ecco che cos’ha in cambio ed ecco perché le persone si assoggettano così facilmente. Pensate a ciò che accade anche attualmente nel mondo: un governo che proponga un periodo, come si usa dire oggi, di lacrime e sangue. Ora, i cittadini, che si sentissero proporre una cosa del genere, rovescerebbero all’istante quel governo, se non fosse che sono intrisi della religiosità e della sofferenza, per cui questa sofferenza, che viene proposta loro, ha un vantaggio, un tornaconto. Il mio soffrire è ciò che mi rende importante. Importante, perché? Qui c’è un passaggio dove parla di un medio fra i due estremi, tra l’intrasmutabile e il singolare, un medio che fa da tramite e che mette in connessione me con l’intrasmutabile - in definitiva, sarebbe il prete, ma non solo, anche l’uomo politico. Quest’ultimo mette in connessione il cittadino con l’intrasmutabile, in questo caso la verità assoluta, nel senso dell’ideologia politica come un qualche cosa che si pone come il bene assoluto, che può essere dio o il bene assoluto per i cittadini, per la società, per la civiltà. L’idea è che il politico costituisca quell’elemento che fa da tramite che, dicendo cosa si deve fare, può mettere in relazione il cittadino con l’intrasmutabile, cioè con dio o con il bene assoluto della società, della civiltà, di quello che si vuole.

*Intervento: I cittadini prendono di mira i politici perché attribuiscono loro una sorta di onnipotenza. Da qui il senso di tradimento…*

Quando per qualche motivo non è supportata questa fantasia di non poter accedere all’intrasmutabile, questa cosa viene presa come un tradimento. Quindi, chiaramente, il cittadino se la prende con il politico che in questo caso ha fallito, cioè lo ha tradito: facendo quello che lui mi dice, mi aveva promesso il paradiso, cioè il bene assoluto e, invece, non è così. Con il prete è più facile sgattaiolare, perché dio non c’è. Quello che mi interessava sottolineare è questo aspetto, che in Hegel non c’è, l’ho tratto io, naturalmente, non c’è neanche in Kojève e neanche in Jean Wahl, che sono quelli che più di altri hanno riflettuto su questo aspetto della coscienza infelice, del servo-padrone, ecc., e cioè questa nobilitazione della sofferenza. La sofferenza è il dolore della distanza. Distanza, potremmo dire semioticamente, tra significante e significato, ma soprattutto tra me e l’intrasmutabile, tra me e il divino, tra me e il concetto, tra me e ciò che mi fa essere quello che sono. È l’essere, potremmo dire, comunemente inteso: ciò che fa essere me quello che sono realmente. Come dicevo, questo rende conto della possibilità di tenere sottomessa la popolazione intera perché in cambio gli si dà questo, non tanto l’idea di un paradiso nell’al di là… sì, anche, ma non basta, ci vuole qualche cosa qui, adesso: io ti do la mia vita ma in cambio dammi qualche cosa, cioè l’idea di essere importante; se faccio ciò che tu mi dici io sono importante, perché sono nella via che porta, come dice Hegel, all’intrasmutabile, al divino, alla verità o all’essere. È un modo che si può anche porre perché rende conto, come dicevo prima, di come sia stato possibile, come continui a essere possibile, l’assoggettamento della popolazione intera. Cosa che si chiede persino Luttwak: come è possibile che tutti si sottomettano a malversazioni, estorsioni, senza aprire bocca, anzi, contenti. Certo, la questione del potere, di cui parla Nietzsche è fondamentale, anche quella di cui parla La Boétie, ma c’è un qualche cosa di più, c’è un qualche cosa che viene dato qui e adesso: io ti impongo di soffrire… anzi, c’è già questa sofferenza che è la sofferenza che si instaura con la distanza, cioè, non riesci a essere quello che vuoi essere. Ricordate Freud, l’Io ideale e l’ideale dell’Io: l’Io ideale è ciò che vorrei essere, l’ideale dell’Io è ciò che dovrei essere. C’è sempre questo movimento, questa spinta verso un intrasmutabile, di cui si immagina che finalmente raggiunto io sono quello che sono. Solo che questo, nel discorso religioso, deve rimanere, come ci dice Hegel, irraggiungibile, perché se lo raggiungo istantaneamente cessa di essere l’intrasmutabile.

*Intervento: La promessa della politica è l’eliminazione della distanza…*

Sì, ma non deve farlo. Anche se lo potesse, per assurdo, non lo deve fare. Il compito di un governo non è quello di fare il bene dei cittadini ma di promettere il bene dei cittadini. Deve rimanere una promessa, così come nel discorso religioso l’al di là deve rimanere una promessa, questo intrasmutabile deve rimanere una promessa mai raggiungibile. A pag. 184, punto 57. *Che la coscienza intrasmutabile rinunzi alla sua figura e la elargisca, di ciò appunto la coscienza singola rende grazie;…* La coscienza singola, cioè la persona, immagina che sia questo intrasmutabile a dare, a lei, questa speranza. Infatti, la speranza è una delle virtù teologali, viene data da dio, non se la può dare l’uomo; viene data da dio come dono per raggiungere qualcosa che non deve raggiungere. Questo è l’inganno incredibile, che però ha funzionato e continua a funzionare, perché il discorso religioso non appartiene solo alla religione intesa come istituzione organizzata, ecc., ma in qualunque discorso si trova la struttura religiosa, cioè, qualunque discorso vuole porsi come il vero, quindi, eliminando, facendo tutt’uno con ciò che lo nega. Non integrandolo o superandolo, come dice Hegel, ma eliminandolo come falso, così come fa la scienza, come fa la logica. *…vale a dire, essa interdicesi l’appagamento della consapevolezza della sua indipendenza, e rinvia l’essenza dell’operare lungi da sé, all’al di là. A ogni modo, mediante questi due momenti del reciproco abbandonarsi delle due parti, sorge alla coscienza la sua unità con l’intrasmutabile. Solo, tale unità è in pari tempo affetta da separazione, è di nuovo infranta in se stessa, e di nuovo ne scaturisce l’opposizione dell’universale e del singolo.* Qui sembra parli Parmenide, non ci siamo mossi di una virgola.Sì, l’intrasmutabile promette, come dire “ci sei quasi, però, ci manca ancora un po'”. È da duemila anni che ci manca ancora un po’ per raggiungere questo intrasmutabile, così nella religione come nella politica, che a questo punto appaiono avere esattamente la stessa struttura. A pag, 186, punto 61, parla del mediatore. *Col sentimento della sua infelicità…* Abbiamo visto che la sua infelicità è il dolore per la distanza che la separa dal divino. *…e con la miseria dell’operare di tale coscienza…* Miseria perché è sempre inadeguata, insufficiente. Per questo Freud aveva connesso il discorso ossessivo con il discorso religioso: questo sentimento di costante inadeguatezza, incapacità, ecc., per cui “non sono mai all’altezza”. *Col sentimento della sua infelicità e con la miseria dell’operare di tale coscienza si congiunge tuttavia la consapevolezza della sua unità con l’intrasmutabile.* C’è questa unità perché io so che c’è dio, non chiedetemi come faccio a saperlo ma lo so; quindi, c’è un’unità fra me e lui, solo che non riesco a raggiungerla. *Infatti il tentato annientamento immediato del suo effettuale essere…* Devo annientare il mio essere effettuale, cioè ciò che sono di fatto, se voglio raggiungere dio, devo annientarmi in quanto animalità. *…è mediato dal pensiero dell’intrasmutabile, e avviene in questo rapporto.* Comincia a esserci un mediatore, il pensiero dell’intrasmutabile, che mi dice che io devo liberarmi del corpo - questo è un tema classico del cristianesimo sin dai tempi dei padri della Chiesa. *Il rapporto mediato costituisce l’essenza del movimento negativo, nel quale la coscienza si dirige contro la sua singolarità che non di meno, come rapporto, è in sé positiva e produrrà per la coscienza quella stessa sua unità.* Questa coscienza è sì povera in sé, però contiene in sé anche questo rapporto che ha con l’intrasmutabile - che non è poco. *Questo rapporto mediato è quindi un sillogismo nel quale la singolarità, che da prima si fissa come opposta allo in-sé, è conchiusa con quest’altro estremo solo mediante un terzo.* Rapporto mediato tra me e l’intrasmutabile: questo rapportarsi avviene, dice Hegel, attraverso un terzo che mi consente il passaggio, che mi dice quello che devo fare per raggiungere l’intrasmutabile. *Attraverso questo medio l’estremo della coscienza intrasmutabile è per la coscienza inessenziale, in cui è parimente implicito di essere, alla sua volta, per quell’estremo solo attraverso questo medio. Esso è quindi tale che rappresenta ed è reciprocamente il ministro dell’uno presso l’altro. Questo medio è esso stesso un’essenza consapevole, in quanto operare che media la coscienza come tale: il contenuto di questo operare è l’estinzione che la coscienza imprende della sua singolarità.* Questo è sempre l’obiettivo: l’estinzione della coscienza in quanto singolarità; in quanto Io limitato devo eliminarmi, devo cancellarmi, ma attraverso questo medio, questo ministro che mi dice che cosa devo fare per raggiungere il divino. *Questo mediatore…* È il prete e anche, come abbiamo visto, l’uomo politico. *…in quanto sta in immediato rapporto con l’essenza intrasmutabile…* Lui sa, il prete sa che cosa vuole dio da me; il politico sa qual è il bene assoluto del cittadino, quindi, dell’umanità, della civiltà, del progresso, ecc. *…funge da ministro consigliando ciò che è giusto. L’azione, essendo essa un seguire una risoluzione esterna…* Perché è lui che me l’ha detto*. …cessa, secondo un lato dell’operare o del volere, di essere la propria.* Non sono più io che decido ma è lui che mi dice quello che devo fare, perché lui sa. *Ma alla coscienza inessenziale resta ancora il lato oggettivo dell’azione stessa, vale a dire il frutto del proprio lavoro e il godimento.* Io ho fatto delle cose, ho rinunciato a me, a una serie di cose, mi sono sacrificato, ho fatto la comunione, insomma, ho fatto quello che mi si diceva di fare. *Questo godimento essa respinge parimente via da sé, e rinuncia sì al suo volere, sì a una effettualità ottenuta nel lavoro e nel godimento; rinuncia all’effettualità da una parte come alla raggiunta verità della sua indipendenza autocosciente,…* A questo deve rinunciare, il fatto di rendersi conto di avere operato in un certo modo instaura una coscienza che sa di avere fatto delle cose, e quindi una sorta di indipendenza: sono io che ho fatto tutte queste cose. …*giacché la coscienza si mette a fare qualcosa di completamente estraneo, qualcosa che ad essa coscienza dà la rappresentazione e parla il linguaggio di una cosa priva di senso;…* Tutti i cerimoniali ecclesiastici, ecc. *…d’altra parte rinuncia alla effettualità come proprietà esterna, - giacché dimette qualcosa del possesso che si era guadagnato a forza di lavoro; e d’altra parte ancora rinuncia al godimento conseguito, - giacché con il digiuno e con i castighi se lo interdice di nuovo interamente.* Nonostante si sia dato da fare e, quindi, abbia raggiunto in qualche modo, e questo Hegel lo dice, la possibilità di una autocoscienza piena, cioè della ragione, ma questo significherebbe togliere l’intrasmutabile, significherebbe togliere dio, togliere la promessa, togliere la possibilità della promessa, cioè, togliere il valore della sofferenza e, quindi, “io soffro per niente”. Capite cosa succederebbe se io mi rendo conto che la mia sofferenza è per niente. E, allora, ecco i castighi, il digiuno, le flagellazioni, solo per avere pensato una cosa del genere. Alla fine conclude così. A pag. 190. *Ma per essa stessa l’operare e il suo effettuale operare restano un operare meschino;…* È come se non potesse fare valere la propria opera, il proprio pensiero, il proprio esistere, perché avverte la minaccia mortale di eliminare dio. Eliminando dio elimina il valore della sofferenza. Eliminando il valore della sofferenza mi ritrovo a dover ammettere che soffro per niente. *…il suo godimento resta il dolore, e l’esser-tolto di essi resta, nel significato positivo, un al di là.* Nell’al di là si cesserà di soffrire, quindi, verrà tolto il negativo, ciò che si oppone, ciò che mi impedisce nella fantasia di essere quello che sono; questo nell’al di là, per il momento no, per il momento permane questa opposizione per cui io sono sempre in attesa di sapere cosa veramente sono. *Ma questo oggetto dove a tale coscienza il suo operare e il suo essere, come operare ed essere di questa coscienza singola, sono essere e operare in sé, le è sorta la rappresentazione della ragione, cioè la rappresentazione della certezza della coscienza, di essere, nella sua singolarità, assolutamente in sé, o di essere ogni realtà.* Questa sarebbe la ragione, a cui tutta l’esperienza della coscienza punta, cioè, non attendere più di essere ciò che sarò in un al di là, ma di rendermi conto di essere, qui e in questo momento, ciò che sono, di essere ciò che dico, in definitiva. Mi è parso utile riflettere su questa questione, che Hegel sembra suggerire, della sofferenza come valore assoluto.

4 settembre 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

Siamo pag. 193, al Capitolo V che si chiama *Certezza e verità della ragione*. Leggiamo questa prima pagina che è importante. *Nel pensiero, ch’essa ha attinto, che la coscienza singola è, in sé, essenza assoluta, la coscienza ritorna in se medesima.* Quando si accorge di essere essenza di sé ritorna su di sé e prende atto di questa cosa. *Per la coscienza infelice l’esser-in-sé è l’al di là di se stessa. Ma il movimento di tale coscienza ha compiuto in lei questo: di aver posto la singolarità nel suo completo sviluppo, o la singolarità che è coscienza effettuale, come il negativo di lei stessa, vale a dire come l’estremo oggettivo; di aver svincolato da se stesso il suo esser-per-sé, e di averne fatto un essere; in tale passaggio si è sviluppata per la coscienza anche l’unità sua con questo universale, - unità che, - il Singolo tolto essendo l’universale, - per noi non cade più fuori della coscienza; e che, - mantenendosi la coscienza in questa sua negatività, - costituisce nella coscienza come tale la sua essenza.* Mentre nella coscienza infelice si mantenevano questi due opposti ben separati, tant’è che l’uno era l’aspetto animale, l’altro invece era l’al di là, il divino, ma sempre distanti, perché l’uomo non può essere dio. In questo processo, ci dice Hegel, la coscienza si è accorta in qualche modo di sé, dell’universale che essa rappresenta; come se lo stoicismo, lo scetticismo, la coscienza infelice, cioè, il discorso religioso, fossero stati tutti passaggi nella storia del pensiero, dello spirito, come dice lui, quasi necessari per fare in modo che la coscienza, passo dopo passo, acquisisse se stessa in modo sempre più preciso, sempre più determinato. Ciò che sta dicendo, e lo vedremo anche nelle pagine successive, è il passaggio da tutto ciò alla ragione, che rappresenta il momento in cui la coscienza diventa non solo autocoscienza che ritorna nella coscienza ma prende atto che questo movimento è il suo, che questo movimento è lei stessa, non è un qualche cosa che acquisisce dall’esterno o che le accade, ma che lei stessa è fatta di questo movimento continuo. A pag. 194, dove parla dell’idealismo. *Ma come ragione l’autocoscienza, fatta sicura di se stessa, ha assunto verso quei due negativi un atteggiamento di quiete e li può sopportare; essa è infatti certa di se stessa come realtà, ossia è certa che ogni realtà non è niente di diverso da lei;…* Quindi, non c’entra più la realtà assoluta, dio, l’al di là, da qualche parte, ma si rende conto che la realtà è tutta la realtà. Kojève riporta la frase tedesca *An sich alle Realität*, in sé tutta la realtà, usando il termine tedesco *Realität* e non *Wirklichkeit*: *Realität* è la realtà effettuale, ciò con cui ho a che fare continuamente. Quindi, la ragione come tutta la realtà. *Intendendosi a questo modo, quella autocoscienza viene a trovarsi in tal condizione come se il mondo le si presentasse ora per la prima volta.* Punto 3. *La ragione è la certezza della coscienza di essere ogni realtà…* Adesso qui occorrerebbe verificare l’originale tedesco, ma probabilmente parla di Realitäte non diWirklichkeit*. …così l’idealismo esprime il concetto della ragione.* Anche questo è come una sorta di passaggio. Lui se la prende un po' con Fichte, il quale mantiene questi due opposti in modo tale che l’Io diventa, sì, tutta la realtà ma questa realtà è soltanto il prodotto dell’Io. Per Hegel, invece, la questione non è posta in questi termini perché dicendo che la realtà intesa come Realität, è qualche cosa che è prodotta e pensata dall’Io e basta, mantiene questi due negativi come opposti; mentre, come dicevo, per Hegel non è così, questi due opposti devono integrarsi in una sintesi, per cui non c’è più l’Io e la realtà, come pensava Fichte, ma c’è una nuova cosa, un nuovo mondo, una nuova cosa che appare e che dice che Io e la realtà siamo lo stesso, che è poi ciò che Heidegger dirà, e cioè che ciascuno è il mondo in cui è inserito, di cui è fatto. *A quel modo che la coscienza sorgente come ragione ha in sé immediatamente quella certezza…* Cioè: di essere la realtà. *…in modo non diverso anche l’idealismo immediatamente la esprime: Io sono Io, nel senso che Io il quale mi è oggetto, è oggetto proprio con la coscienza del non-essere di qualsiasi altro oggetto;…* Dicendo “Io sono Io” sto dicendo che non sono un’altra cosa. *…è oggetto unico, è ogni realtà e presenzialità: - non dunque come nell’autocoscienza in generale, e neppure come nell’autocoscienza libera:…* … *Ma l’autocoscienza non è ogni realtà sol per sé, bensì anche in sé (an sich), tosto che divenga questa realtà o anzi come tale si dimostri. Essa si dimostra così durante il cammino dove, da prima, nel movimento dialettico dell’opinione, della percezione e dell’intelletto, dilegua l’esser-altro come in sé; e poi così dimostrasi durante il cammino dove, nel movimento attraverso l’indipendenza della coscienza in signoria e servitù, attraverso il pensiero della libertà, attraverso la liberazione scettica e la lotta di liberazione assoluta della coscienza scissa in se stessa, l’esser-altro per essa stessa dilegua in quanto è solo per essa.* La coscienza, cioè, si accorge di essere solo per se stessa, non è più per altro; questo per altro è dileguato, nel senso che questo esser-per-altro viene integrato nella coscienza, che quindi è in sé e per sé: non c’è più la separazione. Lui insiste in questo cammino, lo cita due o tre volte: tutto questo è un cammino, è un processo, un procedere. Poi, critica ancora Fichte. Punto 4, a pag. 196. *L’idealismo che invece di presentare quel cammino, comincia con quell’affermazione, è dunque soltanto un puro asseverare che né riesce a concepire se stesso, né può rendersi concepibile ad altri. L’idealismo enuncia una certezza immediata alla quale stanno di contro altre immediate certezze che peraltro, durante quel cammino, sono andate perdute.* L’idealismo enuncia, sì, una certezza, però ci sono anche delle altre certezze. Queste altre certezze, che dileguano nell’idealismo, sono state necessarie lungo questo cammino per potere giungere alla certezza che afferma “Io sono Io”. *La ragione fa appello all’autocoscienza di ogni e qualunque coscienza: Io sono Io; mio oggetto e mia essenza è: Io; e nessuna coscienza smentirà alla ragione questa verità.* Io sono Io, ma questa verità è una certezza che è il risultato di un cammino, non è qualcosa che si impone, che piomba dal cielo, è il risultato di un processo dialettico dove la coscienza è ritornata in sé e si è resa conto di essere se stessa, di non dipendere più dall’altro, perché l’altro è dileguato in sé, non è più contrapposto. *Ma poiché la ragione fonda la verità sopra questo suo appello, essa sanziona la verità dell’altra certezza, vale a dire di quella che suona: c’è per me un Altro; altro dall’Io mi è oggetto ed essenza; ossia: mentre Io mi sono oggetto ed essenza, io lo sono soltanto in quanto mi ritraggo dall’altro in generale, e mi metto accanto a lui come un’effettualità.* Se io mi metto accanto a lui come un’effettualità, è chiaro che rimaniamo due oggetti contrapposti. *Soltanto quando la ragione, come riflessione, si solleva da questa opposta certezza, la sua affermazione di sé si presenta non solo come certezza e come asserzione, ma anche come verità; e non accanto ad altre verità, ma come l’unica verità. L’immediato sorgere della verità è l’astrazione del suo esser-presente del quale essenza ed essere-in-sé sono assoluto concetto, vale a dire il movimento del suo esser-divenuto.* È sempre il risultato di una integrazione. Poi, pone la questione delle categorie. C’è l’Io che si pone come se stesso, però l’Io vede anche molte altre cose, molte altre categorie. Tuttavia, ciò che interessa a Hegel è che tutte queste altre categorie, di fatto, appartengono già all’Io, sono già nell’Io. Questa è una questione importante in tutta la *Fenomenologia*: non c’è un andamento, un percorso temporalmente lineare, ma c’è sempre un ritornare su se stesso tale per cui ciò che viene dopo è la condizione di ciò che viene prima. È questo che lo porta a dire che la ragione non è un qualche cosa che interviene dopo – i passaggi che fa li fa a scopo descrittivo – ma la ragione viene prima. Perché ci siano tutti questi passaggi, che abbiamo visti, è necessario che ci sia la ragione, cioè il risultato, la fine, l’ultimo elemento: l’ultimo elemento è la condizione perché ci sia il primo. Questo, forse, lo avevamo già visto nella *Prefazione*. È questa la cosa importante da tenere presente nella *Fenomenologia*: ciò che appare, il fenomeno, ha come condizione, per Hegel, la ragione; è perché c’è la ragione che possono avvenire tutti questi passaggi, questo cammino. Questo ci rimanda in modo interessante a ciò che diceva Severino. Ricordate “la lampada che è sul tavolo”? “La lampada che è sul tavolo” è il concreto. Certo, è fatto di astratti, ma questo concreto è ciò che appare. È vero che io devo conoscere gli astratti, ma in realtà quegli astratti, che io conosco e come condizione perché possa cogliere il concreto, non sono quegli astratti che io colgo nel concreto. Ecco la questione della *Fenomenologia*: da una parte, è vero che io devo sapere che cos’è una lampada e che cos’è un tavolo, che in questo caso sono astratti, ma dicendo “questa lampada che è sul tavolo” questi astratti, la lampada e il tavolo, non sono gli astratti di cui parlavo prima, sono un’altra cosa. È un concetto complesso ma fondamentale per intendere tutta la questione della *Fenomenologia*; che ci porta a considerare un’altra cosa ancora, e cioè: in che modo mi appaiono le cose, in che modo si manifestano? Ciò che fino ad ora ci ha raccontato Hegel – si può leggere la *Fenomenologia* come un romanzo – ci dice che le cose che vediamo sono per noi, sono nella coscienza, solo in questo modo le cogliamo, in quanto sono nella coscienza, in quanto sono nel linguaggio. Ora, tenendo conto dell’esempio di Severino, ciò che mi appare che cos’è? “Questa lampada che è sul tavolo” che cos’è in realtà? È un racconto, vale a dire, tutti questi elementi sono presi in una struttura, in un concreto, in cui si raccontano, si dicono e, dicendosi, pongono una questione, e cioè che ogni cosa che appare in quanto racconto. “Questa lampada che è sul tavolo” mi appare in quanto inserita in questo racconto di questa lampada che è sul tavolo. È un raccontino piccolo, ma pur sempre un racconto. La questione ancor più interessante da porsi è questa, e cioè l’eventualità che la condizione che qualunque cosa appaia è che sia un racconto, per cui solo a questa condizione qualcosa appare. Questo è in accordo anche con ciò che dicevo del fenomeno: il fenomeno appare ma appare in seguito a un percorso, a un cammino, è un risultato, il risultato di un cammino dove ciò che mi appare fa sì che l’inizio di tutto questo cammino sia. Derrida era andato vicino a questa questione ma l’aveva svolta sino a un certo punto. Ma ciò che interessa è proprio questo aspetto preciso, quello del fenomeno e di come intendere tutta la fenomenologia. La fenomenologia è l’apparire di qualcosa in quanto racconto, in quanto si racconta, nel senso che è soltanto perché è un racconto che esiste per me. Infatti, parla di “esiste per me”, “esiste per noi”, che, come dicevo prima, non è lontano da ciò che diceva Heidegger rispetto al mondo: qualcosa esiste perché è nel mondo, che io sono. D’altra parte Heidegger conosceva molto bene Hegel. Quindi, ogni cosa che mi appare mi appare perché è un racconto, un racconto che mi appartiene, di cui io sono fatto. In questo senso possiamo intendere ciò che Hegel diceva all’inizio: questa cosa è per me perché è nella mia coscienza, quindi, è per me qualcosa. È la stessa questione. A pag. 198, Punto 6. *Ora, siccome alla ragione appartengono e la pura essenza delle cose e la loro differenza…* Le cose sono in quanto tali perché differiscono da altro. *…non si potrebbe propriamente più parlare di cose…* Perché appartengono alla ragione. Questa è una critica anche a Kant. *…vale a dire di un alcunché il quale per la coscienza sia soltanto il negativo di se stessa.* È importante che ci sia il negativo di se stessa, ma questo negativo deve essere integrato nella cosa, non rimane come negativo a sé stante. È il discorso che faceva Severino del soggetto e del predicato: se è soggetto non è predicato, dove il predicato sarebbe il negativo del soggetto. *Che se le molte categorie sono specie della categoria pura, questa è il loro genere o la loro essenza, e non è opposta a loro.* Sta dicendo che tutte queste categorie che negherebbero l’unità della cosa, in realtà, appartengono già alla cosa, sono già lì. Cosa diceva Heidegger? Diceva che noi siamo già nel linguaggio, non è che a un certo punto ci siamo, nasciamo nel linguaggio, siamo già lì. Quindi, tutte queste differenze sono già tutte lì. A pag. 199. *Ma questo altro di tale categoria…* Ogni categoria ha sempre un altro che gli si oppone. *…sono soltanto le altre prime categorie, vale a dire l’essenza pura e la differenza pura; e in quella categoria, cioè appunto nell’esser-posto dell’Altro o in questo Altro stesso, la coscienza è altrettanto lei stessa.* La coscienza è anche questo Altro e, quindi, non gli si oppone più, ma diventa lei stessa. *La categoria pura rinvia alle specie, le quali passano nella categoria negativa o nella singolarità; ma quest’ultima rinvia a quelle: essa stessa è pura coscienza che in ogni specie resta a sé questa chiara unità con sé, unità la quale, non di meno, vien richiamata ad un Altro che, mentre è, è dileguato, e mentre è dileguato, è di nuovo prodotto.* È il movimento della dialettica: qualcosa dilegua ma viene integrata, ma in questa integrazione qualcosa di nuovo si pone come Altro, e così via. Ma non rimane mai come Altro separato; sarebbe in questo caso la coscienza infelice, il discorso religioso. A pag. 199, Punto 7. *Qui noi vediamo la coscienza pura posta in duplice modo; posta, cioè, la prima volta come l’inquieto va e vieni che percorre tutti i suoi momenti nei quali le aleggia quell’esser-altro che si toglie nell’atto stesso dell’attingerlo; posta, la seconda volta, piuttosto come l’unità quieta e certa della sua verità. Per questa unità quel movimento è l’altro, mentre per tale movimento l’altro è quella quiete unità; e coscienza e oggetto si alternano in queste reciproche determinazioni.* Questa è una critica che fa all’idealismo soggettivo, l‘idealismo vuoto, come dire che permangono entrambe queste due cose, un po' come accadeva nello scetticismo che oscilla tra i due estremi. *Ma la coscienza, come essenza, è proprio questo intero decorso; uscire da sé come categoria semplice e passare nella singolarità e nell’oggetto per contemplare in esso questo decorso; togliere l’oggetto come distinto, per farlo proprio e per proclamarsi tale certezza di essere ogni realtà, e se stessa e il proprio oggetto.* Vedete che qui rimane se stessa e i il proprio oggetto, non c’è integrazione, ma rimangono due cose distinte. Infatti, questa è la critica che fa a Fichte. *La sua prima enunciazione è solo questa parola astratta e vuota che tutto è suo.* Il mio pensiero crea tutto. *Infatti la certezza di essere ogni realtà è solo la pura categoria. Questa prima ragione che conosce sé nell’oggetto è espressa dall’idealismo vuoto, il quale assume la ragione soltanto a quel modo in cui essa è da prima; e poiché tale idealismo indica in ogni essere questo puro mio della coscienza, ed enuncia le cose come sensazioni e percezioni, vaneggia di aver mostrato quel puro mio come realtà compiuta. L’idealismo perciò deve essere in pari tempo empirismo assoluto, ché per riempire il vuoto mio…* Vuoto mio: sì, è mio ma è vuoto, perché tengo il significante separato dal significato. Ecco perché è vuoto. *…ossia per indicarne la differenza, l’intero sviluppo e l’intera figurazione, la ragione di siffatto idealismo richiede un urto esterno nel quale soltanto starebbe la molteplice varietà del sentire o del rappresentare.* Ha bisogno di qualcosa di esterno per confermarsi. *Quell’idealismo diviene quindi un contraddittorio doppiosenso…* Qui parla di una cattiva infinità; Fichte parlava di infinità, della necessità di un infinito che si avvicina sempre. Poco più avanti. *…per cadere poi in braccio alla cattiva infinità, ossia all’infinità sensibile.* Sta dicendo che Fichte è come se rimanesse nell’infinito potenziale. L’infinito potenziale è quell’infinito che è in potenza, è sempre in attesa di arrivare all’ultimo numero. È come chiedersi: quanti numeri posso aggiungere al numero uno? E incomincia a contare. Hegel, anche se non ne parla in questi termini, pone invece l’infinito attuale, che non è che questa infinità che è qui e adesso, non in potenza, in un futuro che raggiungerò, che è il discorso che fa in buona parte anche Popper: la verità non ce l’abbiamo ancora, però ci avviciniamo sempre di più, ma non la raggiungeremo mai. È il discorso religioso, né più né meno: la verità come l’al di là, sempre da raggiungere ma mai raggiunta, perché se la raggiungo non è più quella. Poi, incomincia a considerare i vari modi della ragione, e in queste considerazioni fa una critica abbastanza serrata allo scientismo. Parlo di scientismo e non di scienza perché la scienza, nell’accezione di Hegel, non è che il sapere, mentre lo scientismo è tutta l’ideologia scientista della scienza. A pag. 202, *Ragione osservativa*. La prima cosa che fa la ragione è di osservare. *Questa coscienza alla quale l’essere ha il significato del suo, noi la vediamo bensì di nuovo abbassarsi all’opinione e alla percezione, ma non nel senso ch’essa si abbassi alla certezza di un Altro puro e semplice, anzi nel senso che essa ha la certezza di essere, essa stessa, questo medesimo Altro.* Questo Altro non è un Altro puro e semplice sta da un’altra parte, ma è lei stessa. *Precedentemente, alla coscienza era soltanto accaduto di percepire e di esperimentare, nella cosa, qualche circostanza: ora è lei che dispone le osservazioni e l’esperienza. Opinione e percezione che prima toglievansi per noi, vengono ora tolte dalla coscienza per lei stessa; la ragione si accinge a sapere la verità, a trovare come concetto ciò che per la opinione e la percezione è solo una cosa;…* L’opinione pensa di avere a che fare con cose, la ragione no, sa di avere a che fare con concetti e non con cose. È ciò che vi dicevo prima: ha a che fare con concetti, racconti, storie. *La ragione cerca il suo Altro,…* Lo cerca come suo negativo. *…sapendo che in ciò essa non possiederà nient’altro che se stessa: essa cerca soltanto la sua propria infinità.* Ecco l’infinito attuale, anziché quello potenziale alla Fichte. A pag. 203, Punto 12. *La coscienza osserva: vale a dire, la ragione vuole trovare e avere sé quale oggetto nell’elemento dell’essere, quale modo effettuale e sensibilmente presente.* La coscienza osserva, cioè, cerca delle cose, degli oggetti. *La coscienza di quest’osservare ha un bell’opinare e un bel dire di voler fare esperienza non di se stessa, ma, al contrario, dell’essenza delle cose come cose.* È questo che vorrebbe fare la scienza. *Se la coscienza opina e dice ciò, la spiegazione si deve ricercare nel fatto che, mentre la coscienza è ragione, la ragione come tale non è ancora oggetto della coscienza.* La ragione non è ancora arrivata alla coscienza, non ha ancora preso veramente coscienza di sé. *Se la coscienza sapesse la ragione come eguale essenza delle cose e di se stessa, e se sapesse che la ragione, nella sua figura più propria, può essere presente soltanto nella coscienza, allora la coscienza medesima si profonderebbe assai più in se stessa e cercherebbe la ragione, piuttosto che nelle cose, nel profondo di sé.* Una volta che è consapevole di questo, la coscienza non cerca più la verità delle cose nelle cose, ma in sé. A pag. 204. *La ragione, quindi, come coscienza osservativa, si accosta alle cose opinando di prenderle in verità come cose sensibili opposte all’Io; solo, l’effettuale operare di questa ragione contraddice a tale opinione; essa, infatti, conosce le cose, trasforma in concetti la loro sensibilità, ossia la trasforma, appunto, in un essere che nello stesso tempo è Io; trasforma quindi anche il pensare in un pensare che è essere o l’essere in un essere che è pensato, e afferma in effetto che le cose hanno verità soltanto come concetti.* È questo che fa la ragione: le cose sono concetti o, come vi dicevo prima, sono narrazioni, racconti, storie. Prosegue con l’*Osservazione della natura, La descrizione*. La descrizione ci dice che vuole descrivere qualcosa minutamente, come se cogliesse gli aspetti essenziali delle cose, ma ciò che coglie è soltanto l’universale, perché per potere pensare quella cosa deve prima pensarla come universale; dopo, comincerà a coglierne i dettagli. Ma questo universale è ciò che rimane, mentre i dettagli sono quelli che di volta in volta cambiano. Infatti, a pag. 205, dice *Quella coscienza dovrà anche in pari tempo ammettere di non avere a che fare in generale soltanto con la percezione, e non darà per es. alla percezione di un temperino che si trova accanto a questa tabacchiera il valore di un’osservazione. Il percepito deve, per lo meno, avere il valore di un universale, e non il valore di un questo sensibile.* Ciò che percepisco deve avere valore universale, deve essere quello che è, e non per accidente; deve essere quello che è necessariamente. *Così ora soltanto quell’universale è ciò che rimane eguale a se stesso…* E non il dettaglio. *Poiché nell’oggetto trova soltanto l’universalità o l’astratto mio, la coscienza deve prendere su di sé il movimento caratteristico dell’oggetto, e, mentre non è ancora l’intelletto di esso, è per lo meno la sua memoria,…* … *Questo superficiale trar fuori dalla singolarità…* Tirar fuori dalla descrizione. Però, rimane sempre debitore di un universale e, quindi, non è mai soltanto quello. Certo, io descrivo quella cosa, ma per poterla descrivere, per potere descrivere questo libro, occorre che ci sia un universale, che ci sia “platonicamente” l’idea di libro, e cioè che ci sia la ragione, che la ragione sia già all’opera, che questa sia già un concetto, un racconto; solo allora posso vedere tutti i vari dettagli. A pag. 206 passa a *I segni caratteristici*. A pag. 207, dice *Da una parte i segni caratteristici debbon servire soltanto al conoscere, affinché questo possa distinguere le cose l’una da l’altra; ma d’altra parte non deve venir conosciuto ciò che nelle cose è inessenziale, anzi ciò per cui esse, strappandosi dall’universale continuità dell’essere in generale, si distaccano dall’Altro e sono per sé. I segni non devono soltanto avere un rapporto essenziale col conoscere; ma devono anche essere le determinatezze essenziali delle cose; e un sistema artificiale dev’essere conforme al sistema della natura stessa e deve esprimere soltanto questo sistema.* Eh già, ma come? Queste determinatezze essenziali delle cose… per stabilire che cosa è essenziale devo stabilire un criterio, e questo criterio chi me lo dà? Quindi, quando io descrivo le cose essenziali, in realtà, descrivo il mio criterio per stabilire le cose essenziali. A pag. 208, Punto 17. *Solo, questa dispiegata ostensione delle determinatezze rimanenti eguali,…* Cerca delle determinatezze che restino eguali. *…ciascuna delle quali descrive quieta la sequenza del suo processo e si fa largo per diportarsi a suo modo, per sé, passa essenzialmente a sua volta nel suo contrario, nella confusione, cioè, di quelle determinatezze; ché il segno caratteristico, la determinatezza generale, è l’unità dell’opposto, ossia unità del determinato e dell’universale in sé; questa unità deve dunque scomporsi in tale opposizione.* Se io determino qualche cosa la determino in relazione a ciò che quella cosa non è. Quindi, questa determinatezza è sempre debitrice di ciò che le si oppone, che deve esserci perché possa darsi questa determinatezza. Questo, come dice giustamente Hegel, crea confusione: questa cosa è determinata, sì, ma in base a una differenza con qualche altra, ma siamo certi che è differente, in base a che cosa? E queste differenze, come le determino a loro volta, precisamente? Ci vuole di nuovo un criterio, ma allora, di nuovo, a questo punto non conosco la determinatezza di una certa cosa ma il criterio che utilizzo per stabilire la determinatezza. Che è la stessa cosa che già anticipava nella *Introduzione*, quando diceva: io voglio cercare la verità, ma se non sono già nella verità non la reperirò mai, perché ciò che reperisco è quel medio che mi consente di avvicinarmi alla verità e, quindi, è sempre e solo con questo ciò con cui io ho a che fare, con un criterio. *Se ora, secondo l’un lato, la determinatezza vince l’universale, ov’essa ha la propria essenza…*  È determinato, quindi, non ha più a che fare con l’universale ma è lui in quanto tale. Sarebbe l’astratto rispetto al concreto. *…questo, d’altra parte, conserva il proprio dominio sulla determinatezza, la sospinge al suo limite e là ne mescola le differenze e le essenzialità.* L’universalità è ciò che permane ed è la condizione per potere stabilire delle determinatezze. *L’osservare teneva in bell’ordine, l’una fuori dall’altra, queste differenze e queste essenzialità, e credeva di possedere in esse qualcosa di fisso; ma ora vede un principio accavallarsi sull’altro, vede formarsi passaggi e confusioni, vede congiunto ciò che prima teneva senz’altro per diviso, e diviso ciò che teneva per congiunto; per conseguenza questo tenersi saldo al quieto essere rimanente eguale a se stesso, proprio qui, nelle sue più generali determinazioni, - quando, per es., si tratti di sapere quali segni caratteristici abbia l’animale o la pianta, - deve vedersi tormentato da mille istanze che lo derubano di ogni determinazione e che mettono a tacere l’universalità cui quello si era innalzato, riabbassandolo a un osservare e a un descrivere privi di pensiero.* Il dettaglio vorrebbe ergersi a universale, ma non lo può fare, e quindi si ritrova di nuovo con dei dettagli che, di fatto, non dicono che cos’è la cosa. Dicono soltanto qualcosa di contingente; vorrebbero porsi come universali ma non riescono. A pag. 209, Punto 18. *Siccome il determinato, per sua natura, deve perdersi nel suo contrario,…* Per determinare qualcosa devo distinguerlo da ciò che non è. *…quell’osservare che si limita al semplice o che mediante l’universale delimita la dispersione sensibile, trova dunque nel proprio oggetto la confusione del suo principio…* Poco dopo*. Da poi che ora l’istinto della ragione si mette in cerca della determinatezza conformemente alla natura c’essa possiede e che essenzialmente consiste non nell’essere per sé, anzi nel passare nell’opposto, esso si mette in cerca della legge e del concetto di lei; li cerca bensì come se anch’essi fossero effettualità essente;…* Come se anche la legge fosse un fatto di natura… le famose leggi di natura. *…ma quest’ultima in effetto gli si dileguerà, e i lati della legge diventeranno puri momenti o pure astrazioni, per modo che la legge vien fuori nella natura del concetto, il quale ha cancellato in sé l’indifferente sussistere dell’effettualità sensibile.* Quando io cerco di stabilire una legge, una volta che ho pensato che la legge è stabilita, io ho stabilito solo un concetto, un concetto che non ha nulla a che fare con ciò che la legge vorrebbe esprimere. È sempre la stessa cosa, nel senso che ciò che ho trovato, che ho stabilito, è un criterio: anche la legge è un criterio. È con quello che ho a che fare. A pag. 210, Punto 20. *A questa coscienza che resta all’osservare, che la verità della legge sia essenzialmente realtà ridiventa bensì una opposizione verso il concetto e verso l’universale in sé; ovverosia un qualcosa di siffatto qual è la legge sua, alla coscienza non è un’essenza della ragione; la coscienza opina di ricevere ivi un alcunché di estraneo;…* Pensa che sia un’altra cosa rispetto a sé, la ragione. *…ma essa confuta questa sua opinione in quanto, in effetto, non prende l’universalità della legge nel senso che tutte le singole cose sensibili avrebbero dovuto mostrarle l’apparenza della legge medesima, per poterne affermare la verità.* È il problema dell’induzione: è vero che il sole sorge tutte le mattine? Possiamo soltanto dire che fino ad oggi è successo così. E domani? Non lo sappiamo. Quindi, in che modo possiamo assicurarci che questa affermazione sia vera? Non lo possiamo fare, quindi, non è una certezza, non è una verità. Poco dopo dice *…che le pietre, sollevate da terra e lasciate andare, cadono, essa non pretende che si faccia una simile prova con tutte le pietre, essa dirà certo che si deve almeno provare con parecchie pietre, dal che si potrà poi concludere con la massima probabilità o di pieno diritto o per analogia, alle pietre rimanenti. Eppure non solo l’analogia non dà alcun pieno diritto, ma anche, in forza della sua natura, confuta così spesso se stessa, che, - se vogliamo anche noi concludere per analogia, - l’analogia stessa non permette di giungere a conclusione alcuna; la probabilità a cui si ridurrebbe il resultato dell’analogia, perde, rispetto alla verità, ogni differenza di probabilità maggiore o minore:…* Perché tende all’infinito, la probabilità non può essere né maggiore né minore. *…per quanto grande possa essere, essa non è niente di fronte alla verità. Ma in effetto l’istinto della ragione accetta tali leggi come verità; e soltanto in rapporto alla loro necessità, ch’esso non conosce, l’istinto si lascia andare a quella distinzione, e abbassa a probabilità anche la verità della cosa,…* A pag. 213, Punto 22, dove parla de *Le materie*. *La materia, al contrario, non è una cosa nell’elemento dell’essere, sì bene l’essere come universale o l’essere nella guisa del concetto. La ragione che tuttora è istinto fa questa giusta differenza, ma senza sapere che mettendo la legge a prova in ogni essere sensibile…* Dice: verifichiamo se è così, con tutte le pietre, presenti, passate e future. *…proprio in quest’atto essa toglie quell’essere della legge che è soltanto l’essere sensibile della legge;…* Toglie alla legge quell’essere che dovrebbe essere quello che la rende tale. *…e senza sapere che, mentre essa ragione intende come materie i momenti della legge, l’essenza di questi è già diventata, alla legge, un universale, ed è già enunciata, in tale espressione, come un sensibile non sensibile, come un essere privo di corporeità e tuttavia oggettivo. Bisogna ora vedere qual piega sia per prendere per quell’istinto il suo resultato, e quale nuova figura del suo osservare stia così per sorgere. Come verità di questa coscienza sperimentativa noi vediamo la legge pura, che si è liberata dell’essere sensibile;…* La legge pura è la legge che deve essere universale, non può essere soltanto di questa cosa. *…la vediamo come concetto il quale è presente nell’essere sensibile, movendosi, peraltro, con perfetta indipendenza; il quale, calato nell’essere, ne resta libero ed è concetto semplice. Questo che, in verità, è il resultato e l’essenza, sorge ora esso stesso per tale coscienza; ma sorge come oggetto; e invero, poiché per la coscienza quest’oggetto non è Resultato ed è senza rapporto al movimento precedente, sorge come una particolare specie di oggetto, e la relazione della coscienza verso di esso si presenta come un osservare diverso.* Dice *poiché per la coscienza quest’oggetto non è Resultato*, cioè, non è il risultato di questo movimento dialettico, non è nella ragione. Questo oggetto *è senza rapporto al movimento precedente,* è fuori dal movimento dialettico, è preso per se stesso, quindi, *sorge come una particolare specie di oggetto e la relazione della coscienza verso di esso si presenta come un osservare diverso,* cioè, la coscienza non lo riconosce più come un qualcosa che è risultato della ragione.

11 settembre 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

La ragione osservativa. Qui Hegel fa un discorso interessante perché tutto ciò che dice giunge a mettere in discussione in buona parte il fondamento dell’occidente, e cioè l’osservazione. Ciò che dice, anche se non lo dice espressamente, è che chi osserva è la ragione. Se è la ragione che osserva allora l’osservazione non è della cosa ma è della ragione stessa: la ragione osserva se stessa mettere in atto una serie di procedure che appartengono alla ragione, non alla cosa.

*Intervento: Non è il soggetto che osserva?*

In questo caso il termine “soggetto” è piuttosto vago. Hegel parla di ragione, di autocoscienza, parla molto poco di soggetto. Dire che è la ragione che osserva è come dire che l’osservazione, quindi ciò che osservo, è il risultato di un processo intellettuale. Ciò che osservo, e questo lo diceva già nelle prime pagine, appartiene alla coscienza. Per questo non fa questa distinzione cartesiana fra soggetto e oggetto; per Hegel soggetto e oggetto sono lo stesso. Sta qui l’innovazione di Hegel rispetto a tutta la filosofia che lo ha preceduto: soggetto e oggetto sono lo stesso, cioè, non sono disgiungibili. Soggetto e oggetto sarebbero i due astratti di un concreto, dove il concreto è la ragione, è l’autocoscienza. Soggetto e oggetto sono due momenti dove l’oggetto dilegua nel soggetto; a questo punto, questo il soggetto non è più soggetto. Tutto il discorso che sta facendo qui va anche in questo senso, a mostrare che l’osservazione, invece, vuole proprio fare questo, e cioè cogliere l’astratto astraendo dal concreto. Ma questa operazione, ci dirà lui, non è possibile, perché se io prendo l’astratto, astraendolo dal concreto, tolgo da questo elemento separato il negativo, tolgo cioè quell’altro da sé che fa esistere il sé in quanto tale. È come se togliessi il per sé dall’in sé, il significato dal significante, per dirla in termini semiotici. Quindi, questa operazione di astrazione per Hegel non porta a nulla; è un’astrazione che può farsi, anzi, si fa continuamente, tutta la dottrina dell’osservazione, su cui peraltro si fonda la scienza. Scienza non nell’accezione di Hegel, dovremmo parlare di scientismo per distinguere, la nozione di scienza in Hegel è un’altra cosa. Dunque, lo scientismo si fonda sull’osservazione, cioè sulla possibilità di astrarre un elemento dal concreto, ma, astraendolo dal concreto, questo elemento non è più quell’elemento di cui mi sto occupando, è un’altra cosa. Per tornare all’esempio, ormai celebre, “questa lampada che è sul tavolo”: se mi metto ad analizzare la lampada, questa lampada che io analizzo, dopo averla astratta dal concreto, non è “lampada che è su tavolo”, non è più quella “lampada che è sul tavolo”, ma è un’altra cosa. Questa è la difficoltà della scienza, dello scientismo, e cioè che nell’occuparsi di qualche cosa, quindi nell’astrarlo dal concreto, trasforma questa cosa in un’altra cosa da quella che vuole osservare, cioè, osserva altro da ciò che vorrebbe osservare. Siamo a pag. 214, Punto 24. Hegel tratta dell’organico. *Un oggetto che sia tale da avere in lui il processo della semplicità del concetto, è l’organico.* L’organico ha in sé la semplicità del concetto, è un concetto semplice. *In quest’assoluta fluidità è risolta…* Quando Hegel parla di fluidità parla del movimento dialettico. *…quella determinatezza ond’esso sarebbe solamente per Altro. La cosa inorganica ha a sua essenza la determinatezza e, quindi, può costituire la pienezza dei momenti del concetto soltanto insieme con un’altra cosa, e va, perciò, perduta tosto che entri nel movimento;…*  È sempre per qualche altra cosa, quindi, la cosa si dilegua perché è per un altro. *…invece nell’essenza organica tutte quante le determinatezze, ond’essa è aperta per un altro, sono collegate sotto l’unità organica (che è) semplice; nessuna che si rapporti liberamente ad altro, sorge come essenziale; e quindi l’organico si mantiene nel suo stesso rapporto.* L’organico è fatto di una serie di elementi dove ciascuno si rapporta a un altro ma all’interno di un tutto organico. Un secolo dopo hanno chiamato questa cosa “struttura”, dove un elemento non può essere tolto dalla struttura senza che questo elemento cambi, diventando un’altra cosa; è quello che è soltanto all’interno della struttura. Questo per incominciare a dire delle cose sul fatto che l’osservazione di un elemento non porta a cogliere l’essenza di quell’elemento. A pag. 216, Punto 26. *Il rapporto, del quale si è qui sopra discorso, dell’organico con la natura degli elementi, non esprime l’essenza dell’organico stesso;…* Questo rapporto dell’organico con i vari elementi non esprime l’organico, l’organico è un’altra cosa. *…questa essenza è invece contenuta nel concetto finalistico. Invero a questa coscienza osservativa…* L’osservazione è uno dei modi per esercitare la ragione, anzi, è il primo modo; poi, parlerà di altri. *…quel concetto non è l’essenza propria dell’organico; anzi, a quella coscienza medesima il concetto cade fuori dell’essenza, e quindi è poi soltanto quell’estrinseco rapporto teleologico.* Sta dicendo che questa idea di porre l’essenza come il fine di qualche cosa, non è che porti molto lontano perché questo finalismo cade fuori dell’essenza, non è l’essenza, propriamente. A pag. 217, Punto 27. *Bisogna ora vedere più da vicino questa determinazione com’essa è in sé e come è per l’istinto della ragione, al fine di rendersi conto di com’esso vi si rinvenga, senza però conoscersi nel suo rinvenirsi. Il concetto finalistico, adunque, al quale si innalza la ragione osservativa, è altrettanto presente come un effettuale, allo stesso modo che l’effettuale è ad essa consaputo concetto:…* Questo finalismo è un effetto, è qualcosa che accade. *… né è un rapporto esterno di questo effettuale, anzi la sua essenza.* Non è questo rapporto esterno la sua essenza. Essendo effettuale, si effettua, quindi, non è un’essenza; l’essenza non è qualcosa che si effettua, è qualcosa che necessariamente è. *Che questo effettuale, il quale è esso stesso un fine, si rapporti secondo un fine ad altro, significa che il suo rapporto è un rapporto accidentale, rispetto a ciò che i due termini sono nella loro immediatezza; nella loro immediatezza sono entrambi indipendenti e reciprocamente indifferenti.* Dice: gli elementi non riusciamo a coglierli, però proviamo a cogliere questo tutto attraverso la finalità. Ma, dice Hegel, anche la finalità è qualcosa di accidentale e, quindi, non è un’essenza. *Ma l’essenza del loro rapporto…* Cioè, il rapporto accidentale e i termini nella loro immediatezza. *…è diversa da ciò ch’essi sembrano essere, e il loro operare ha un altro senso da ciò ch’esso è immediatamente per il percepire sensibile; la necessità in ciò che accade è nascosta e si mostra soltanto alla fine,…* Questo nel finalismo: la necessità si mostra soltanto alla fine. *…ma in modo che la fine indica quella necessità essere anche il primo.* Questo è ciò che fa Hegel: è ciò che interviene alla fine che fa essere l’inizio quello che è. Così anche nel finalismo: non è propriamente un’essenza perché è soltanto qualche cosa che accade e quando accade allora, e solo allora, posso giustificarne l’esistenza. Questo per il fatto che dalla fine posso stabilire l’inizio. *…rifacendoci dal cominciamento, questo, nella sua fine o nel resultato del suo operare non fa altro che ritornare a se stesso; e quindi il cominciamento si mostra tale a se stesso, da avere se stesso a sua fine.* Questo cominciamento si mostra come cominciamento soltanto a ritroso; soltanto alla fine è possibile stabilire il cominciamento*.* Che è esattamente l’opposto di un processo, per esempio, scientista, quello empirico-deduttivo: si parte da un elemento e poi, attraverso una serie di passaggi, si giunge alla sua fine. Hegel ci sta dicendo che non è così propriamente che funziona: è soltanto dalla fine che io posso intendere qualcosa del cominciamento, perché finché non sono arrivato alla fine non posso sapere che cosa è il cominciamento; posso immaginare ma soltanto alla fine io che veramente è l’inizio, che quella cosa è il cominciamento. *Dunque, ciò ch’esso raggiunge mediante il movimento del suo operare è lui stesso; e che esso raggiunga soltanto se stesso, è il suo sentimento di sé. Così è bensì presente la differenza di ciò ch’esso è e di ciò ch’esso cerca; ma si tratta solo della parvenza di una differenza; e così esso è concetto in lui stesso.* In questo modo, dice, è presente la differenza di ciò che esso è e di ciò che esso cerca, perché ciò che è, dice Hegel, non è ciò che cerca. Ciò che cerca è la fine, ma questa fine non è il cominciamento, perché soltanto quando arrivo alla fine so qualcosa del cominciamento. *Ma non diversamente è costituita l’autocoscienza…* Infatti, si costituisce esattamente così. *…anch’essa consiste nel distinguersi da sé in modo che nello stesso tempo non ne derivi differenza alcuna. Essa perciò nell’osservazione della natura organica non trova nient’altro che tale essenza;…* Cioè: l’autocoscienza continua a trovare se stessa. *…essa trova sé come una cosa, come una vita; ma fa ancora una differenza tra ciò ch’essa stessa è e ciò che ha trovato; - ma si tratta di una differenza che non è tale.* Questo è forse il punto cruciale di tutto questo capitolo: l’autocoscienza, in questo processo in cui vuole cercare la cosa, alla fine trova, e può soltanto trovare se stessa. Perché? È semplice, l’ha detto: perché soltanto alla fine io posso trovare il cominciamento, ma questo fine che cos’è se non qualcosa che io ho posto, qualcosa che l’autocoscienza ha posto. Quindi, ciò che io trovo è sempre e soltanto l’autocoscienza, nient’altro che questo. A pag. 219, Punto 29. *Considerata più da vicino, questa determinazione, che la cosa è fine in lei stessa, si trova anche nel concetto di essa. La cosa conserva sé; il che significa anche la sua natura esser tale da occultare la necessità, e da presentarla nella forma di rapporto accidentale; infatti la sua libertà o il suo esser-per-sé consistono appunto nel comportarsi verso il necessario come se questo fosse qualcosa d’indifferente; la cosa si presenta quindi essa stessa come alcunché siffatto il cui concetto cade fuori del suo essere.* Questo è il modo in cui si mostra, ma non è così perché, dice, *Non diversamente la ragione ha la necessità d’intuire il suo proprio concetto come se questo fosse qualcosa d’indifferente;…* Come se, dice, ma non è così. *…di intuirlo, cioè, come cosa, come un alcunché verso cui essa è indifferente, e che, quindi, da parte sua è indifferente verso di lei e verso il proprio concetto.* Tutto sta in questo “come se” cadesse fuori del concetto, ma non cade fuori del concetto. Non può cadere fuori del concetto perché l’incominciamento è sempre e comunque nella coscienza. Questo lo avevamo visto quando parlava all’inizio dell’in sé che si muove verso il per sé e poi torna all’in sé: il cominciamento è l’in sé, è il significante, è ciò che si dice, lì c’è il cominciamento. Ora, io posso anche pensare che questo cominciamento, ciò che si dice, il significante, abbia come oggetto ciò che vuole dire, e che, quindi, sia fuori, ma, ci dice Hegel, non può essere fuori perché questo oggetto, che è ciò di cui si dice, in questo caso il fine, ciò che cerco, che cos’è propriamente? È qualcosa che soltanto dà un significato al cominciamento. Ha un’altra funzione, il significato ha un’altra funzione, quella di dare al significante il suo significato, cioè, rendere il significante quello che è. A pag. 221, Punto 21. *Ma questa unità dell’universalità e dell’attività…* Cioè: di ciò che è fisso, universale, per sé. *…non è per questa ragione osservativa.* La ragione osservativa non coglie questa unità; non la coglie perché la ragione osservativa vuole cogliere l’elemento separato, astratto. *…e ciò perché quell’unità è essenzialmente il movimento interno dell’organico e può venir intesa solo come concetto.* Se non la intendo come movimento ma come due astratti, fermi, fissati, bloccati, immobili, non colgo niente. *…ma l’osservare cerca i momenti nella forma dell’essere e del restare; e poiché l’Intiero organico consiste nel non avere né far trovare in sé i momenti in tal guisa, la coscienza trasforma l’opposizione in un’opposizione tale che sia conforme al suo punto di vista.* Questa opposizione, che si integra nella sintesi e che è ciò che consente di vedere l’intero, il concreto; questa unità, questo concreto, non lo posso vedere se mi fisso su elementi che sono in opposizione tra loro e presi come astratti. E, allora, la coscienza, non potendo cogliere questa unità, *trasforma l’opposizione in un’opposizione tale che sia conforme al suo punto di vista*, cioè gli dà il significato che le pare, ma senza cogliere l’intero. Qual è il significato che le pare? È quello che fa lo scientismo, cioè, immagina che l’elemento astratto, separato, sia l’universale, che ciò che trova sia l’universale, cioè sia la verità, mentre è soltanto il momento di un processo dove la verità non è altro che questo processo, questo movimento. È chiaro che tutto ciò lo scientismo lo deve eliminare: la verità deve essere fissata su qualcosa che è separato, astratto. A pag. 222 parla di opposizione tra interno ed esterno. L’interno sarebbe l’essenza, l’esterno la forma, quella che è in relazione con il mondo. *…l’opposizione è quindi ormai un’opposizione puramente formale, i cui lati reali hanno a loro essenza un medesimo in-sé; ma in pari tempo, poiché interno ed esterno sono anche realtà opposta, e poiché essi per l’osservare sono un diverso essere, all’osservare stesso pare che ciascuno di essi abbia un contenuto peculiare.* Infatti, Hegel giunge a dire che interno e esterno sono lo stesso, a ogni mutamento dell’uno corrisponde il mutamento dell’altro, e cioè non c’è la possibilità di isolare l’uno dall’altro. Questo ha delle implicazioni notevolissime. Pensate, per es., in ambito medico, all’anatomia: dicendo Hegel che non c’è differenza tra interno e esterno, che sono lo stesso, dice che ciascun mutamento dell’esterno, dell’umore, comporta un mutamento interno, e che queste cose vanno di pari passo. È chiaro che a questo punto non posso più considerare l’interno come qualcosa di separato dall’esterno, ma sono costretto a considerarli come un processo incessante, in cui ciascuno muta mentre muta anche quell’altro. La legge vorrebbe, invece, stabilire un rapporto fisso tra interno ed esterno, in questo caso. A pag. 223. *La legge, come rapporto di quell’interno a questo esterno, esprime così il suo contenuto prima nella rappresentazione di momenti universali o di essenze semplici, poi nella rappresentazione dell’essenza divenuta effettuale o della figura.* Che cosa fa la legge? Prima esprime questa relazione tra i due come un omento universale; poi, *nella rappresentazione dell’essenza divenuta effettuale.* Da una parte è essenziale, dall’altra è inessenziale; da una parte è necessaria, dall’altra è contingente. A pag. 224, Punto 37. *L’altro significato di questi elementi organici, in quanto essi, cioè, vengon presi come l’esterno, è il modo loro figurato secondo il quale essi sono dati come parti effettuali, ma in pari tempo anche universali…* Come dicevamo prima, sono un effetto ma anche universali. *… ossia come sistemi organici; e cioè la sensibilità, intesa così all’ingrosso come sistema nervoso, l’irritabilità intesa come sistema muscolare, e la riproduzione come organi della conservazione dell’individuo e della specie. Le leggi caratteristiche dell’organico riguardano quindi una relazione di momenti organici nel loro duplice significato, che è quello di essere ora una parte della figurazione organica, ora fluida determinatezza universale, pervadente tutti quei sistemi.* Ci sta continuando a dire che non possiamo considerare un elemento senza il suo altro. Ciascun elemento, tolto l’altro, cessa anche lui di essere quello che è. A pag. 225, Punto 40. *È resultato avere valore di legge la relazione che la proprietà organica universale in un sistema organico si sia trasformata in una cosa…* Questo fa la legge: trasforma una relazione in una cosa; quindi, blocca la relazione. *…in modo da avere in questa la sua figurata impronta; per tal modo quella proprietà e quella cosa sarebbero entrambe la medesima essenza, la quale una volta sarebbe presente come momento universale, e un’altra volta come cosa.* La legge vuole porre uno di questi due elementicancellando l’opposizione, cancellando il negativo, cancellando il movimento. Ma si ritrova questa legge a essere continuamente rimbalzata da una parte all’altra; da una parte considera la sua proprietà come universale, ma questa universalità è data da che cosa? È data da momenti particolari, da elementi singoli. Ora, a un certo punto dice che l’unico elemento che sembra fissare questa relazione è il numero, il numero nella sua determinatezza. Il problema è che il numero risulta inessenziale per la relazione, non cade nella relazione, cioè, nella legge, ma è un’altra cosa rispetto alla legge. Questa inessenzialità del numero fa sì che tutto ciò che lo scientismo ha immaginato di poter stabilire, attraverso tutte le varie incursioni nell’aritmetica, sia vano, perché il numero rimane sempre inessenziale rispetto alla relazione di cui è fatta la legge, legge che vorrebbe togliere questa relazione, questo movimento, per renderla una cosa stabile, fissa. A pag. 228, Punto 43. *Se, infine, invece di mettere in rapporto tra loro sensibilità e irritabilità, si mette la riproduzione in rapporto con l’una o con l’altra di esse, allora viene anche a mancare l’occasione di questo legiferare…* Sta sempre parlano del tentativo di stabilire una legge che governi questo movimento. *…perché la riproduzione non sta con quei momenti in una opposizione qual è quella dell’uno verso l’altro; e poiché tale legiferare si fonda su questa opposizione, viene qui a mancare fin la parvenza del suo aver luogo.* La legge stabilisce delle fissità. Per stabilire qualcosa di fisso deve eliminare ciò che le si oppone. Questo è necessario per la legge, deve essere così, ma, dice, rispetto alla sensibilità e all’irritabilità, dove l’una appare in opposizione all’altra, però aveva che sollecitano l’una si sollecita anche l’altra e, quindi, non sono in opposizione; tanto più non sono in opposizione con la riproduzione, che non c’entra niente. Quindi, ci sta dicendo che a maggio ragione non è possibile stabilire nessuna legge intorno all’organico, al corpo: non esistono leggi intorno al corpo, o all’organico in generale. A pag. 230, Punto 46. *Ovvero, mentre l’idea astratta dell’organismo è espressa veracemente in questi tre momenti…* Sensibilità, irritabilità e riproduzione*. …solo in quanto essi non sono qualcosa d’immoto, essendo anzi soltanto momenti del concetto e del movimento; l’organismo stesso, come figurazione, non è invece inquadrato in tali tre distinti sistemi come l’anatomia li ha elencati. In quanto tali sistemi debbono venir trovati nella loro effettualità e legittimati mediante questo trovare, deve si anche rammentare che l’anatomia non presenta soltanto tre siffatti sistemi, ma molti altri ancora. Quindi, a parte ciò, il sistema sensitivo deve avere in generale un significato del tutto diverso da quello che vien chiamato sistema nervoso;…* Perché il sistema nervoso non è localizzabile nei nervi che trovano i medici. *…il sistema irritabile ne deve avere uno del tutto diverso da quello del sistema muscolare, e il sistema riproduttivo ne deve avere uno non meno diverso da quello degli organi di riproduzione. Nei sistemi della figura come tale l’organismo viene inteso secondo il lato astratto della morta esistenza; e i suoi momenti così presi appartengono all’anatomia e al cadavere, non già alla conoscenza né all’organismo vitale. Come parti morte essi hanno, anzi, cessato di essere, perché cessano di essere dei processi.* Ci sta dicendo che non soltanto il sistema nervoso, così come è studiato dall’anatomia, non rende conto dei processi della sensibilità, ma preso isolatamente nemmeno esiste, perché esiste soltanto in relazione con gli altri elementi, esiste preso in questa dialettica. Se è fuori da questa relazione anche il sistema nervoso non esiste, non c’è. Poco più avanti. *L’essenziale dell’organico, dato che questo è in sé l’universale, consiste anzi in generale nell’avere i suoi momenti altrettanto universali nell’effettualità, di averli cioè come processi penetranti per tutto; ma non consiste nel dare in una cosa isolata un’immagine dell’universale.* Questo è ciò che tenta lo scientismo: dare in una cosa isolata l’immagine dell’universale, dare, per es., nella fotografia dei nervetti l’immagine universale della sensibilità, oppure da una radiografia del cervello l’immagine del pensiero. Punto 48. *Per tal guisa, nell’organico va senz’altro perduta la rappresentazione di una legge.* Vale a dire, tutte queste cose ci dicono che non è possibile stabilire nessuna legge, perché la legge muove da elementi astratti dal concreto e li fissa immaginando che ciascuno di essi sia l’universale; ma l’universale è l’intero, è l’intero organico, che è in continuo movimento. *La legge vuol cogliere ed esprimere l’opposizione come lati quieti, e in essi la determinatezza che è il rapporto reciproco. L’interno, cui appartiene l’universalità apparente, e l’esterno, cui appartengono le parti della figura quiescente, dovrebbero costituire i lati corrispondenti della legge; ma tenuti così reciprocamente separati, perdono il loro significato organico; e alla rappresentazione della legge sta proprio a fondamento che i suoi due lati abbiano un indifferente sussistere per sé essente…*  È contraddittorio: la legge vuole che ciascuno di questi elementi sussista per sé, mentre, come abbiamo appena visto, ciascun elemento, preso per sé, fuori dal concreto, dall’intero, non c’è. *Ma ogni lato dell’organico consiste anzi nell’essere in lui stesso universalità semplice nella quale è risolta ogni determinatezza, nonché nell’essere il movimento di questa risoluzione.* Ciascuno di questi elementi è in quanto è preso nel movimento. A pag. 233. *Ma poiché appunto l’oggetto unifica immediatamente l’unità organica, l’infinito togliere o l’assoluta negazione dell’essere, con il quieto essere;…* I due lati: da una parte l’elemento universale e dall’altra, invece, il movimento. Questi due lati vanno tenuti distinti nella scienza. *…e poiché i momenti sono essenzialmente puro passare, così non resulta nessuno di siffatti lati nell’elemento dell’essere, quali per la legge vengono richiesti.* La legge vuole che ciascuno di questi elementi sia per conto suo, che esista per sé, mentre ci sta che no, non esiste per sé. A pag. 241. Punto 60. *Se invece consideriamo quest’altro lato dell’inorganico non come processo ma come quieto essere, allora esso lato è la coesione ordinaria, è una proprietà sensibile semplice postasi da un lato di contro al momento dell’esser-altro, che lasciato libero e scomposto in molte proprietà indifferenti, rientra, come il peso specifico, in quelle molte proprietà stesse;…* Parla del peso specifico come uno degli elementi che dovrebbero essere qualcosa di universale, cioè, dare l’essenza della cosa, cosa che non avviene, ovviamente. A pag. 244 dice qualcosa che è un po' una summa di quanto detto prima. *Ma l’organico è una singolarità che è essa stessa pura negatività e che perciò in se stessa cancella la determinatezza fissa del numero, la quale conviene all’essere indifferente.* Questo è importante. Dice che l’organico è una singolarità che è pura negatività. Cosa vuol dire che è pura negatività? Vuol dire che è quella che è in quanto negazione di ciò che non è, e quindi è in quanto pura negatività. E, allora, dice, il numero che funzione ha, il numero che dovrebbe stabilire la proprietà particolare di qualche cosa? Essendo pura negatività cancella la determinatezza fissa di qualche cosa; nella negatività non c’è più nessuna determinatezza fissa perché ciascuna determinatezza è quella che è in relazione al movimento dialettico. Ma se ciascuna cosa è quella che è in relazione a un movimento dialettico, allora qualunque determinatezza fissa scompare; quindi, si perde anche l’utilità del numero. A pag. 245. *Il genere, come organismo effettuale, si fa semplicemente rappresentare da un sostituto.* Sarebbe il numero, in questo caso. *Ma il sostituto, cioè il numero che sembra segnare il passaggio dal genere alla figurazione individuale, e offrire all’osservazione entrambi i lati della necessità, intesa e come determinatezza semplice e come figura sviluppata, progredita fino alla varietà; il numero designa piuttosto l’indifferenza e la libertà reciproca dell’universale e del singolo che dal genere viene abbandonato a una differenza priva d’essenza qual è quella della grandezza, ma che tuttavia, essendo qualcosa di vitale, si dimostra altrettanto libero anche da questa differenza.* Qui “libero” è da intendersi nell’accezione per cui qualcosa non è vincolato a qualche altra cosa. Quindi, ci sta dicendo che il numero designa l’indifferenza dell’universale e del singolo, mentre, la legge voleva invece bloccare questa relazione, attraverso il numero, ma questo numero è totalmente indifferente a questa cosa, non ha nulla a che fare con loro. A pag. 247, Punto 65. *Da ciò consegue che nell’esserci il quale ha una figura, all’osservazione può svilupparsi soltanto la ragione come vita in generale;…* L’esserci, nell’accezione heideggeriana del termine: l’uomo così come accade. *All’osservazione può svilupparsi soltanto la ragione come vita in generale,* all’osservazione si sviluppa soltanto la ragione. È ciò con cui ho esordito: è la ragione che vede le cose. Punto 66. *Oltre al fatto, dunque, che nella natura organica la ragione osservativa giunge soltanto all’intuizione di lei stessa…* La ragione osservativa, cioè, io voglio osservare, e che cosa trovo? Me che osservo. L’unica cosa cui giunge non è altro che l’intuizione di me in quanto ragione che osserva. *…come vita universale in generale, alla ragione medesima l’intuizione dello sviluppo e della realizzazione di quella vita diviene possibile soltanto secondo sistemi distinti in guisa del tutto universale, la determinazione o essenza dei quali non sta nell’organico come tale, anzi nell’individuo universale; e, - subordinatamente a queste differenze della terra, - l’intuizione dello sviluppo e della realizzazione di quella vita diviene possibile soltanto secondo distribuzioni in serie che il genere tenta di fare. Mentre, dunque, senza la vera mediazione che è per sé, l’universalità della vita organica nella sua effettualità deve precipitare immediatamente nell’estremo della singolarità, la ragione osservativa ha dinanzi a sé come cosa soltanto l’opinare;…* Se lo astraggo dall’intero, dice, precipita immediatamente nella singolarità; la ragione osservativa ha dinanzi a sé come cosa soltanto l’opinare. Questo perché, come abbiamo visto, questo elemento astratto dall’intero non ha nessuna possibilità di essere inserito in una legge; quindi, posso soltanto opinare, pensare che sia così. *…e se pur essa ragione possa avere l’ozioso interesse di osservare questo opinare, essa deve limitarsi alla descrizione e alla narrazione di opinioni e di capricci della natura.* Quindi, c’è il passaggio dall’apparente scientificità alla retorica, all’opinare. *Tale libertà dell’opinare, che nulla ha di spiritualità, offrirà invero embrioni svariatissimi di leggi, tracce di necessità, accenni a ordinamenti e a classificazioni, rapporti buffi e appariscenti. Tuttavia nel rapporto dell’organico con le differenze dell’inorganico, differenze date come poste nell’essere: elementi, zone, climi, ecc., l’osservazione, per quel che concerne la legge e la necessità, non va oltre il grande influsso.* Non va oltre la chiacchiera. *Così, dall’altro lato, dove l’individualità non ha il significato della terra…* La terra sarebbe l’universalità*. …anzi dell’Uno immanente alla vita organica … – dall’altro lato all’osservazione non è possibile fare un passo oltre i garbati rilievi, gl’interessati rapporti, le amabili offerte al concetto; ma i garbati rilievi non sono per nulla sapere della necessità, gli interessanti rapporti si arrestano all’interesse, mentre qui l’interesse non è altro che l’opinione intorno alla ragione; e l’amabilità con cui l’individuale accenna a un concetto è quella amabilità da bambini che quando in sé e per sé pretende di avere qualche valore, è anche fanciullesca.* Se, quindi, non vogliamo attenerci all’opinare, alla retorica, non potremo fare altro che considerare che tutto il mio osservare le cose non è nient’altro che la ragione che osserva: Ma che cosa osserva? Osserva forse qualcosa che è fuori di sé? Se non può osservare nulla che sia fuori di sé, allora la ragione osserva se stessa osservare. Non può fare altro. Osservandosi osservare, non fa che cogliere la sua essenza, che è quella di essere ragione, cioè movimento che va dall’in sé al per sé e ritorna all’in sé. Fa questo e non può uscire da questo, perché soltanto questo è l’intero, la verità, e cioè questo movimento dialettico in cui ciascun elemento è preso, per cui ciò che osservo, credendo di osservare la cosa, non è altro che il mettere in atto la mia ragione che osserva se stessa.

18 settembre 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

Siamo a pag. 249 (69). *Volgendosi ora in se medesima…* Sta parlando dell’autocoscienza. *…e dirigendosi al concetto che è effettuale in quanto anche libero, l’osservazione trova anzi tutto le leggi del pensare.* Questo è l’obiettivo della scienza: si accorge di pensare e vuole trovare le leggi di quel pensiero. *Questa singolarità che non è altro se non il pensare in lui stesso, è l’astratto movimento del negativo,…* Dicendo che *è l’astratto movimento del negativo* Hegel ci dà a intendere che questa singolarità del pensare non è altro che un’astrazione. Qui “astratto” potete intenderlo come lo poneva Severino: isolare un elemento dal racconto in cui è inserito e per cui esiste. Per esempio, se io voglio trovare le leggi del pensiero, mi trovo in una posizione particolare, e cioè devo considerare il pensiero come oggetto del pensiero. È come se in qualche modo dovessi astrarre il pensiero e, quindi, questo astratto movimento del negativo non è altro che l’astrazione di ciò che è negativo rispetto al mio pensiero, cioè il pensiero del pensiero. *…movimento riattratto interamente nella semplicità; e le leggi sono al di fuori della realtà.* Si immagina che queste leggi siano al di fuori della realtà. Intanto, la realtà per Hegel, come sapete, è il vero, cioè il concreto, l’intero. Infatti, dice “Il vero è l’intero e l’intero è vero”. La questione che interessa a Hegel in questo capitolo sulla ragione osservativa è che cosa accade nell’osservazione, o meglio, che cosa la rende possibile. È chiaro che da tutto ciò che ci ha detto fino adesso l’osservazione comporta dei problemi. Il problema principalmente è che per osservare devo astrarre dal concreto quell’elemento che osservo. Per osservare la lampada devo astrarla da quella proposizione che dice “questa lampada che è sul tavolo”, devo considerare questa lampada per sé. Quindi, che cosa accade per Hegel? Accade che in questa astrazione mi trovo a dovere stabilire delle leggi, quindi, un universale, da applicare poi al singolare, all’evento, all’immanente, a ciò che accade. Quindi, da una parte una legge, un universale, un estremo; dall’altra parte, l’altro estremo, e cioè l’immanente, ciò che accade. Voglio che ciò che accade rientri dentro una legge. La domanda che si pone Hegel è se questo sia possibile; la risposta che dà è no. Non è possibile nel senso che hegelianamente questi due estremi, questi due lati, il singolare e l’universale, devono rimanere separati, perché la legge è universale, non può ovviamente essere il singolare; si tengono separati proprio per questo. Adesso trascendo un po’ Hegel, ma il problema è che per trovare una legge devo mantenere separati l’universale dal singolare nel tentativo di trovare una legge universale che renda conto del movimento del singolare. Ma, sempre hegelianamente, il movimento, che Hegel chiama dialettica e che consente l’esistenza sia del singolare sia dell’universale, è propriamente ciò che impedisce di mantenere separati i due elementi. Questi due elementi, questi due estremi, sono in una relazione tale per cui non può darsi l’uno senza l’altro. Ma qui vedete subito che ciò che dice Hegel contrasta immediatamente con tutti i principi dell’osservazione perché, se non può darsi l’uno senza l’altro, non posso astrarre l’uno dall’altro, non posso tenerli separati, perché così facendo nego il movimento dialettico, cioè, nego la possibilità che un elemento possa essere se stesso. Cercando una legge che vincoli il singolare all’universale, devo trovare un qualche cosa che si applichi universalmente al singolare, ma, se si applica universalmente al singolare, per Hegel, nel momento in cui io pongo il singolare pongo anche immediatamente il suo opposto, che in questo caso sarebbe l’universale. Quindi, perché ciò che accade sia effettivamente qualcosa che accade è necessario che il per sé, il significato di questa cosa, ritorni sull’accadere modificandolo e dando a questo accadere un significato. Ma, se tengo separate le due cose, e sono costretto a farlo se voglio porre una legge universale, ché non posso sovrapporla all’evento, non possono essere la stessa cosa, non può l’uno ricadere sull’altro, la legge universale deve rimanere separata dall’evento. È questo il problema dell’osservazione, che tenta proprio questo, e cioè di mantenere separate le due cose ma poi, una volta tenute separate, si trova nella condizione di non potere attribuire una relazione necessaria tra le due, e non c’è una relazione necessaria perché le ha tenute separate. A pag. 256, Punto 78. *Viene allora a cadere quell’essere che sarebbe in sé e per sé e che dovrebbe costituire l’un lato di una legge, e precisamente il lato universale. L’individualità è ciò che è il suo mondo in quanto mondo suo;…* Qui sta ponendo la differenza tra individualità e universalità. *…è essa stessa il circolo del proprio operare, circolo in cui essa si è rappresentata come effettualità; e, senz’altro, è soltanto unità dell’essere in quanto già dato, e dell’essere in quanto costruito; unità i cui lati non cadono l’uno fuori dell’altro;…* In questa unità tra le due cose, poste hegelianamente, chiaramente i due lati non cadono uno fuori dell’altro in quanto partecipano entrambi del movimento dialettico. *…il che invece avveniva nella rappresentazione della legge psicologica, - come mondo dato in sé , e come individualità essente per sé; ossia, considerando questi lati ciascun per sé, non sussiste necessità né legge alcuna del loro rapporto reciproco.* Se li considero separati, e devo farlo, non c’è nessuna necessità del loro rapporto reciproco. Pag. 264, (89). Hegel considera tre aspetti riguardo all’osservazione: le leggi psicologiche, la fisiognomica e la frenologia. Non le considereremo separatamente in quanto la questione che si pone è la stessa. *L’individualità…* Considera sempre l’individualità contrapposta all’universalità. *…L’individualità abbandona quell’esser-riflesso in sé che è espresso nei tratti,…* Questa è la fisiognomica, i tratti del viso, ecc. *…e pone la propria essenza nell’opera.* Qui inserisce un elemento importante: l’opera, il fare. *L’individualità contraddice allora a quella relazione che viene stabilita dall’istinto della religione, allorché esso si mette a osservare l’individualità autocosciente per ricercare ciò che debba essere l’interno o l’esterno di lei.* Sappiamo che pone l’interno come l’essenziale e l’esterno come inessenziale, pur essendo ciò che si mostra. *Questo punto di vista ci conduce al pensiero tipico che sta a base della scienza fisiognomica, - se pur di scienza si possa parlare. L’opposizione alla quale questo osservare è riuscito, e, secondo la forma, l’opposizione di pratica e di teoretica, poste tuttavia entrambe entro la pratica stessa; - è l’opposizione dell’individualità attuantesi nell’azione…* Ciascuno agisce, fa delle cose, e in questo c’è l’individualità, riguarda l’individuo, non c’è una legge universale. *…e dell’individualità stessa, a quel modo ch’essa, svincolatasi in pari tempo dall’azione, si riflette in se stessa in guisa che l’azione le divenga oggetto.* Qui incomincia a porre una questione importante, che poi svilupperà ulteriormente nel corso di tutta la *Fenomenologia*: l’opera, il fare. Tutta la filosofia di Hegel è una filosofia pragmatica, non c’è nulla di intellettualistico nel pensiero di Hegel, ma è tutto volto a considerare il fare, l’agire, perché è questo che conta. Come dire che il vero che attiene a una persona, a una individualità, è nel suo fare, nel suo operare. *A questo osservare, l’operazione stessa e l’opera, - sia del linguaggio, sia di un’effettualità maggiormente consolidata, - hanno il valore dell’esterno inessenziale…* Questo osservare cerca tratti che permangono e, quindi, non può propriamente fissarsi sull’opera. L’opera è qualcosa che si effettua qui e adesso, mentre l’osservazione cerca ciò che permane per poterne stabilire delle leggi universali. *…mentre l’esser-entro-sé dell’individualità ha quello dell’interno essenziale.* C’è sempre questo aspetto nell’osservazione: l’interno e l’esterno, dove l’esterno dovrebbe rendere sempre conto dell’interno. *Tra i due lati che la coscienza pratica ha in lei (l’intenzione e l’operazione, l’opinione circa la propria azione e l’azione stessa)…* C’è una differenza tra ciò che penso di ciò che faccio e ciò che faccio. Questo anche Freud, molti anni dopo, lo aveva colto: io dico di non volere fare una certa cosa ma poi la faccio. Ciò che conta per Hegel, così come anche per Freud, non è tanto quello che dico ma ciò che faccio. Se io dico di non volere fare una certa cosa e poi continuo a farla ininterrottamente, è questo mio fare che importa. Non è lontano da ciò che diceva Freud rispetto al diniego, quando diceva “ho sognato una donna ma non era mia madre”. Importa, certo, il fatto che lo neghi ma ciò che conta è la presenza della madre nel suo discorso. *Ciò che dunque l’osservazione ha a suoi oggetti è un’esistenza opinata; ed ivi l’osservazione trasceglie delle leggi.* Ciò che l’osservazione pone come prioritario è qualcosa che ha un’esistenza opinata, cioè, io penso che sia così ma, siccome ho scartato l’opera, il fare, non mi resta che ciò che penso del fare; assumo quello che penso del fare come la parte prioritaria, cancellando, quindi, l’opera. A pag. 268. *L’operazione è questo, e la creatura umana individuale è ciò che è l’operazione; nella semplicità di tale essere l’uomo, per altri uomini, è un’essenza universale nell’elemento dell’essere, e cessa di essere essenza puramente opinata.* Diventa quello che è in base al fatto che fa certe cose, quindi, gli altri vedono che fa certe cose, indipendentemente da quello che dice. *Nell’operazione l’uomo non è posto come spirito; ma dacché si tratta del suo essere come essere, e dacché, da una parte, un essere duplicato, - quello della figura e quello dell’operazione, ciascuno dei quali deve essere l’effettualità umana, - si contrappone, ecco che come genuino essere dell’uomo devesi affermare solo l’operazione, - non la figura la quale dovrebbe esprimere ciò ch’egli opina rispetto alle proprie operazioni o ciò che si opinerebbe ch’egli abbia la sola possibilità di fare.* Hegel sta dicendo che quello che importa è quello che la persona fa, è il suo agire. Questo pone l’accento per Hegel sulla questione del fare, dell’operazione. L’operazione è, sì, qui posta come un operare in termini generali, però ci sta anche dicendo tra le righe che questo operare non è altro che l’operare del linguaggio, facendosi, dicendosi. Ciò che importa è ciò che il linguaggio fa, è con questo che ci si confronta continuamente. Che cosa fa il linguaggio? Lavora: il famoso passaggio dal significante al significato, dove il significato è il lavoro che consente al significante di essere quello che è. Quindi, questa opera, questo lavoro – che poi Marx riprenderà in tutt’altro modo, naturalmente – è fondamentale per Hegel, è il perno di tutta la sua filosofia, di tutto il suo pensiero, dove si tratta di intendere, per quanto ci riguarda, come questo operare non sia altro che l’operare del linguaggio, il lavoro del linguaggio. Parlando di lavoro del linguaggio parliamo del suo funzionamento, ovviamente; l’opera del linguaggio è il suo funzionamento, è il modo in cui sta funzionando qui e adesso. A pag. 269. *Lo smembramento di questo essere in intenzioni e simili finezze, per cui l’uomo effettuale, ossia la sua operazione, si dovrebbe spiegare ritornando all’opinato essere, quali si siano le intenzioni ch’egli potrà fabbricarsi a proposito della sua effettualità, deve venir lasciato all’oziosità dell’opinare; oziosità la quale, quando mettendo in pratica la propria inerte saggezza, neghi il carattere della razionalità a chi agisce e lo maltratti affannandosi a spiegare come l‘essere di lui sia on l’operazione, ma la figura e i tratti, merita di provare l’efficacia della replica già rammentata che le dimostrerà come qualmente la figura, lungi dall’essere un in-sé, sia invece un oggetto da toccar con mano.* Sta dicendo che è inutile cercare nella intenzione un qualche cosa che non ha a che fare con ciò che una persona fa, come dire: “sì, ha fatto questo ma voleva fare un’altra cosa”. Anche Freud, se ci pensate, tiene propriamente conto di questo. Prendete l’atto mancato: non volevo fare questo, ma l’ho fatto. Hegel sta dicendo che è questo che importa: ciò che io faccio. Ciò che io faccio è ciò che io sono; propriamente, potremmo dire che io sono ciò che faccio. Ma il fare precipuo è il dire; quindi io sono ciò che dico, quindi, ciò che penso; sono questa effettualità continua del mio dire, questo effettuarsi ininterrotto della parola. Questa è la questione principale per Hegel su cui baserà anche tutta la sua etica e anche l’estetica. Questa opera, che è l’operare del linguaggio, è propriamente ciò che a noi interessa di più. L’operare del linguaggio, vale a dire, ponendo un elemento si pone anche il suo opposto, cioè, il suo significato, perché il significato, nonostante sia ciò che rende il significante quello che è, comunque si oppone al significante; quindi, il significante trae la propria essenza da ciò che propriamente il significante non è. Il che rende conto bene del funzionamento del linguaggio: ciascuna cosa è quella che è in virtù del fatto che non è quella che è. Questa opposizione, se ci pensate bene, non è poi così lontana da ciò che diceva Eraclito rispetto al πόλεμος *(polemòs)*, tradotto generalmente con guerra, ma è l’opposizione, la contrapposizione, l’antitesi. Eraclito diceva che il πόλεμος è il padre di tutte le cose, cioè questa contrapposizione tra ciò che è e ciò che fa, vale a dire, ciò che quella cosa non è; è questa cosa che non è che fa della prima cosa quella che è. Questo è il πόλεμος, l’opposizione, che poi non è altro che la distanza che il linguaggio instaura. Andiamo a pag. 287. La questione è sempre la stessa, e cioè il fatto che l’osservazione tenta di stabilire delle leggi universali tra due cose che, per poterle considerare, deve tenere separate, ma tenendole separate non può trovare nessuna legge che le metta in relazione, perché ciò che evita è proprio la relazione, ciò che invece Hegel ha instaurato: la relazione tra i due elementi è ciò che fa l’intero, è ciò che fa l’unità, ciò in cui consiste il concreto, e potremmo dire che il concreto è l’opera, è il fare. Quando io dico “questa lampada che è sul tavolo”, questo mio dire è l’intero, nel senso che metto in atto questo racconto, questa cosa che funziona come un’unità, appunto come un intero, che poi io lo smembro nei vari elementi che lo compongono, gli astratti.

*Intervento: Non è possibile, allora, stabilire la legge universale di un fenomeno?*

Per Hegel propriamente no. Per Hegel questa legge universale rimane sempre e comunque qualcosa che è riferito a un elemento che, sì, può accadere, certo, ma potrebbe anche non accadere ciò che la legge universale stabilisce. Questo lo aveva già discusso precedentemente, ogni legge universale è posta per induzione: tutte le mattine sorge il sole, ma questo non offre certezza, domattina sorgerà il sole? Sì, lo speriamo tutti, ma non possiamo stabilirlo come una certezza. Quindi la legge universale ha sempre questo limite: è induttiva; muove da elementi singoli, dalla singolarità, per imporre una universalità. Ma questa universalità – è questo il discorso che fa Hegel – non toglie mai la singolarità, non riesce a toglierla, come, invece, accade nella dialettica; non riuscendo a toglierla rimane la singolarità a fianco della universalità, cioè, l’universalità è sempre debitrice della singolarità; quindi, è una universalità *sui generis*, che non offre la certezza assoluta.

*Intervento: Mi pare da avere inteso che la scienza debba isolare l’oggetto dal mondo che lo fa esistere. Hegel dice che l’oggetto non è conoscibile se isolato, separato dal mondo, cioè dalla relazione che fa essere quell’oggetto quello che è.*

Certo. Quello che appare, il fenomeno. È esattamente quello che diceva Severino: il fatto che ciascun elemento è quello che è in una relazione. Per es. “la lampada che è sul tavolo”: “la lampada che è sul tavolo” è “la lampada che è sul tavolo” perché non è la lampada ma è “la lampada che è sul tavolo”, cioè è inserita all’interno di questa proposizione. All’interno di questa proposizione questa lampada è una certa cosa, se io la astraggo, come fa la scienza…

*Intervento: Se io la astraggo io non posso comunque considerarla perché va bene che non è “questa lampada che è sul tavolo” ma è comunque una lampada che è inserita in un altro intero.*

Esattamente. Diciamola così: è inserita in un altro racconto.

*Intervento: Si potrebbe dire che l’astrazione pura non esiste…*

È quello che ci dice qui Hegel rispetto all’osservazione. L’osservazione vorrebbe l’astrazione pura: io osservo quella cosa per quello che è quella cosa, indipendentemente da tutto ciò… La stessa cosa fra cinque minuti non è più la stessa cosa, perché il mondo che la fa esistere nel frattempo è cambiato: io mi sono spostato da qui e mi sono messo qua, il mondo è cambiato. A pag. 287 (11). *Da tal mutevole linguaggio ritornata alfine al saldo essere, l’osservazione, secondo il proprio concetto, proclama che non come organo, non come linguaggio e segno, ma come morta cosa l’esteriorità costituisce l’effettualità esterna e immediata dello spirito.* La cosa non è più viva, nel senso che non è più inserita all’interno del racconto in cui questa cosa esiste, che la fa vivere, perché relazionata con infinite altre cose. Per osservare, è come se si dovesse uccidere la cosa, toglierle la vita. Il che naturalmente comporta nell’osservazione la necessità di sbarazzarsi di tutto ciò che fa vivere una cosa, ma la cosa è viva nel senso in cui questa cosa partecipa di tutte le cose che la circondano e che la fanno essere quella che è. È viva nel senso che muta continuamente; come dicevo prima, basta un movimento e il mondo cambia.

*Intervento: Lo aveva già detto Hegel: se stabilisco una cosa la faccio morire, non si muove più.*

No, non ha più relazione con niente. Il che è vero, perché se io isolo un elemento linguistico, per osservarlo, - che è quello che poi fa la linguistica – questo elemento è morto, non c’è più. È quello che trova Trubeckoj quando considera il fonema: dice che “*p”* esiste nella sua esecuzione, cioè in quanto viva, ma “*p”* in quanto tale non c’è, non esiste: non c’è da nessuna parte “*p”*. *Dalla prima osservazione della natura inorganica fu superata la posizione secondo la quale il concetto dovrebbe esser dato come cosa; ora invece l’ultimo modo dell’osservazione ripristina quella posizione in quanto essa riduce a cosa l’effettualità stessa dello spirito…* L’effettualità stessa dello spirito è quella che prima vi indicavo come la vita della cosa, che è viva in quanto inserita in un racconto, in quanto mutevole continuamente. …*o, per esprimerci inversamente, in quanto essa dà al morto esserci il significato dello spirito. Così l’osservazione è giunta ad enunciare ciò ch’era il nostro concetto di lei: che cioè la certezza della ragione cerca se stessa come effettualità oggettiva.* Ciò che la ragione, l’osservazione, cerca, lo trova in se stessa, cioè, nella ragione che osserva; lì trovo ciò che cerco. Io voglio sapere tutto di questo aggeggio, quindi, lo osservo; ma che cosa osservo? In questo mio osservare c’è il mio mondo, come direbbe Heidegger. Quindi, in questa cosa che osservo, se c’è il mio mondo, io mi trovo a osservare il mio mondo. Osservando il mio mondo non faccio altro che osservare me. Siamo a pag. 288. Qui riprende la questione dell’autocoscienza infelice, del discorso religioso. *L’autocoscienza infelice alienava la sua indipendenza e lottava fino a tradurre il suo esser-per-sé in cosa. Così essa da autocoscienza ritornava a coscienza,…* Rinunciava, cioè, all’autocoscienza, alla consapevolezza di sé, offrendosi totalmente a Dio e, quindi, ritorna a coscienza, a qualcosa, cioè, che non ha coscienza di sé. *…ma ciò che è cosa è l’autocoscienza; - essa è dunque l’unità dell’Io e dell’essere: la categoria. Essendo l’oggetto determinato così per la coscienza, questa ha razionalità.* Se l’oggetto è determinato per la coscienza vuole dire che è razionale, senza la razionalità la coscienza non determina niente. *La coscienza, non meno dell’autocoscienza, è in sé propriamente ragione;…* Qui torniamo alla vecchia questione, e cioè che sia la coscienza che l’autocoscienza sono in quanto già inserite nella ragione; la ragione non è l’ultimo elemento di un percorso che porta dalla scemenza fino alla ragione; no, la ragione è già da prima, è la condizione perché possa innescarsi tutto il processo. Se volete dirla con Heidegger, ciascuno nasce già nel linguaggio. Perché qualunque cosa possa accadere, io devo già essere nel linguaggio o, per dirla con Hegel, devo già essere nella ragione, sennò non c’è coscienza né autocoscienza, non c’è niente. *…ma soltanto di quella coscienza cui l’oggetto si è venuto determinando come categoria può dirsi che sia fornita di ragione;…* Se è determinato allora è ragione, ma se non è determinato non è niente. *…ciò non pertanto resta ancora ben distinto il sapere che cosa sia ragione.* Occorre riflettere bene su che cosa sia ragione. *La categoria che è l’unità immediata dell’essere e del Suo…* Qualcosa è ed è quello che è per sé. *…deve percorrere entrambe queste forme; e la coscienza osservativa è appunto ciò cui la categoria stessa si presenta nella forma dell’essere. Nel suo resultato questa coscienza esprime come proposizione ciò di cui essa è l’inconsapevole certezza; esprime quella proposizione che è insita nel concetto della ragione.* La coscienza, come dice lui, *esprime come proposizione ciò di cui essa è l’inconsapevole certezza.* Qualunque cosa esprima una proposizione è ciò che è già certezza per la coscienza, nel senso che l’unica certezza che ha è quella di essere pensante, di essere coscienza. Naturalmente, sa di essere coscienza, e questo la porta all’autocoscienza, ma tutti questi momenti sono momenti di un intero, non c’è prima uno e l’altro dopo. È chiaro che Hegel ha fatto un percorso dove prima parla di una cosa e poi di un’altra, perché non si può parlare di tutti simultaneamente, però ha mostrato come tutti questi elementi intervengano simultaneamente, e cioè che l’ultimo elemento, l’arrivo, è il primo, è la condizione perché tutto il percorso possa avviarsi. *Tale proposizione è il giudizio infinito secondo il quale il Sé è una cosa, giudizio che toglie se medesimo.* Questa proposizione, dice, è il giudizio infinito perché è continuamente mediato da qualche cosa. Non è immediato, non ha immediatamente accesso alla cosa, ma è mediato, per esempio, dal linguaggio, è mediato da una serie di altre proposizioni; infatti, è un giudizio infinito, perché non si ferma mai. Questo giudizio infinito è un *giudizio che toglie se medesimo:* per potere giudicare qualche cosa, questo giudizio deve togliersi a un certo punto, sennò non si ferma mai; quindi, deve dire a un certo punto che è così, sennò si va avanti all’infinito. *Il momento di quel giudizio infinito è il passaggio della immediatezza nella mediazione o negatività.* Questo giudizio infinito non è altro che il passaggio dell’immediatezza della sensibilità - che coglie qualche cosa ma che ancora non sa che sta cogliendo qualche cosa, pur cogliendo qualche cosa - nella mediazione o negatività. La negatività non è altro che la mediazione stessa, vale a dire, il tenere conto che una cosa è quella che è in virtù di altro, mentre la immediatezza immagina che qualche cosa sia quello che è in virtù di se stessa. *L’oggetto dato è perciò determinato come oggetto negativo; ma, di contro ad esso, la coscienza è determinata come autocoscienza.* Una volta che io pongo l’oggetto pongo anche qualche cosa che si oppone all’oggetto, ma a questo punto la coscienza si determina come autocoscienza, cioè sa che c’è del negativo nell’oggetto, che va tolto, ma facendo tutte queste operazioni si rende conto di ciò che è, cioè autocoscienza, sapere di sé, il famoso “Io sono Io”. *Ovverosia la categoria che nell’osservare ha percorso la forma dell’essere, è posta ora nella forma dell’esser-per-sé;…* Passa dall’essere puro, semplice, all’essere-per-sé, cioè, dal significante al significato. *…non più la coscienza si vuole immediatamente trovare, anzi vuol produrre se stessa mediante la sua attività. Essa è a se stessa il fine del suo operare, così come nell’osservare era tutta dedita soltanto alle cose.* Ciò che “alla fine” la coscienza trova… non è tanto se stessa che vuole trovare, per potersi definire, per potersi osservare, ma ciò che trova è se stessa che sta facendo tutte queste cose, cioè, trova se stessa in quanto fine del suo operare. Tutte queste operazioni non sono nient’altro che un operare continuo del linguaggio. E, allora, potremmo dire che il linguaggio, se volessimo osservarlo con estrema attenzione, come abbiamo fatto in questi anni, alla fine troveremmo, come abbiamo trovato, che ciò che fa il linguaggio è produrre se stesso all’infinito, cioè, linguaggio che si producendosi ininterrottamente. È questo che troviamo, così, come ci dice Hegel, la coscienza, che si ritrova come autocoscienza, a questo punto l’oggetto che vuole indagare, e cioè se stessa, e la porta a prendere atto del fatto che in questa operazione non fa altro che produrre se stessa. Quindi, potete vedere la stretta connessione fra ciò che dice Hegel e il funzionamento del linguaggio. In effetti, è come se avesse riassunto in un certo qual modo, anche se non era sua intenzione farlo, il percorso che abbiamo fatto in questi anni, quando abbiamo incominciato a cogliere il linguaggio e il suo funzionamento, cogliendo anche aspetti della logica. In tutto questo operare alla fine ciò che si incontra è l’operare stesso, e cioè l’autoprodursi continuo del linguaggio, il cui unico fine, come sappiamo, è produrre se stesso, nient’altro che questo. Siamo arrivati al punto B, *L’attuazione dell’autocoscienza razionale mediante se stessa*. Potremmo dire: l’attuazione del linguaggio mediante se stesso.

25 settembre 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

A pag. 292. *L’autocoscienza ha trovato la cosa come sé e sé come cosa; vale a dire è per l’autocoscienza ch’essa, in sé, è l’effettualità oggettiva. L’autocoscienza non è più la certezza immediata di essere ogni realtà; ma è una certezza tale per la quale l’immediato in genere ha la forma di un tolto,…* Quindi, è universale. *…di modo che la sua oggettività vale ancora soltanto come una superficie, di cui interno ed essenza è l’autocoscienza medesima. L’oggetto al quale l’autocoscienza si rapporta positivamente è, perciò, un’autocoscienza; essa è nella forma della cosalità, vale a dire è indipendente; ma l’autocoscienza ha la certezza che questo oggetto indipendente non è per lei nulla di estraneo; essa quindi sa di essere da lui riconosciuta in sé; essa è lo spirito che nella duplicazione della sua autocoscienza e nell’indipendenza di entrambe le autocoscienze ha la certezza di avere la sua unità con se stesso. Tale certezza le si deve ora elevare a verità: ciò che per l’autocoscienza ha il valore di un in-sé e che è nella sua interiore certezza, deve entrare nella sua coscienza e divenire per lei.* Quello che Hegel sta dicendo è notevole. Sta dicendo che l’autocoscienza non è soltanto la consapevolezza di sé in quanto tale, anche, certo, ma anche la consapevolezza che tutto ciò che incontra è sempre lei stessa. Ora, se noi riflettiamo sulla questione in termini più radicali, qualunque cosa accada non è solo nel linguaggio ma “per” il linguaggio. Detta in un altro modo, ciò che si incontra è sempre ed esclusivamente linguaggio, il suo funzionamento, la sua struttura. Io incontro, per esempio, una cosa, un pensiero, una persona. Ciò che ci sta dicendo Hegel è che io, in realtà, è che non incontro una cosa, un pensiero, una persona, incontro sempre e soltanto linguaggio, incontro sempre e soltanto il suo funzionamento. È questo che sta dicendo rispetto all’autocoscienza: l’autocoscienza trova se stessa, sempre, ovunque si rivolga trova se stessa. È come dire che ovunque mi rivolgo trovo sempre e soltanto linguaggio: parlo con una persona, guardo una cosa, rifletto su una considerazione; tutte queste operazioni non sono altro che un modo per incontrare il linguaggio nel suo funzionamento, e la cosa importante che ci sta dicendo è che non c’è altro. Dicendo che l’autocoscienza è per se stessa ha già detto tutto. L’autocoscienza non è che è per l’oggetto; no, l’oggetto è qualche cosa che l’autocoscienza incontra, ma incontrandolo incontra sempre e soltanto se stessa, perché questo oggetto, e lo diceva già nelle prime pagine, è sempre e comunque per la coscienza. Quindi, il passo che fa qui Hegel è importante; è chiaro che lui non lo porta alle estreme conseguenze, ma possiamo farlo noi intendendo, come stavo dicendo, che ogni cosa che io faccio o che penso mi conduce sempre e soltanto a vedere “linguaggio” nel modo in cui sta funzionando; non incontro altro, non posso incontrare altro che questo. Capite che è una considerazione notevole. Certo, è un altro modo per dire che non c’è uscita dal linguaggio, un modo molto forte. Guardando questo aggeggio io non faccio niente altro che esperire il funzionamento del linguaggio. Prosegue a pag. 293. *Da prima questa ragione attiva è consapevole di se stessa soltanto come un individuo, e, come individuo, deve promuovere e produrre la propria effettualità nell’Altro; ma poi, elevandosi la sua coscienza all’universalità, quest’individuo diviene ragione universale, ed è consapevole di sé come ragione, come di un qualcosa che è già riconosciuto in sé e per sé e che nella pura coscienza unifica ogni autocoscienza; esso è l’essenza spirituale pura che, pervenendo in pari tempo alla coscienza, è la sostanza reale a cui, come al loro fondamento, ritornano le forme precedenti…* Parla di sostanza reale; l’unica sostanza reale è il linguaggio. In effetti, è l’unica cosa, come dicevamo prima, con cui ho a che fare, solo con questo. Hegel ci arriva muovendo dalla sua considerazione intorno alla coscienza, a come si avvia la coscienza, come ciascuna cosa è quella che è in quanto è per la coscienza, cioè, si accorge che la cosa non è per sé, non ha in sé la propria causa e la propria origine, non è un oggetto metafisico tradizionalmente inteso, ma è per la coscienza, cioè, esiste in quanto c’è una coscienza che lo fa esistere. Quindi, se questo oggetto è nel e “per” il linguaggio, è ovvio che qualunque oggetto io veda è già un elemento linguistico e, quindi, ciò che per la coscienza è oggetto è sempre un qualcosa che, come per Hegel, è sempre coscienza… potremmo dire, sempre linguaggio. Questo è, come dice Hegel, l’attuazione della coscienza razionale, cioè, si attua in questo, nel prendere atto che l’autocoscienza è il trovarsi, sempre e comunque, ad avere a che fare con l’autocoscienza. *Viceversa la coscienza singolo è solo questo Uno nell’elemento dell’essere, poiché essa, nella sua singolarità, si è consapevole della coscienza universale come del suo proprio essere, mentre il suo operare e il suo esserci sono l’universale ethos. In effetto il concetto dell’attuazione della ragione autocosciente ha la sua perfetta realtà nella vita di un popolo; giacché l’attuazione della ragione consiste nell’intuire nell’indipendenza dell’altro la completa unità con lui, o nell’avere a oggetto come mio esser-per-me questa libera cosalità di un altro da me trovata, che è il negativo di me stesso. La ragione è presente come la fluida sostanza universale, come l’intrasmutabile semplice cosalità, la quale si rifrange in tante essenze perfettamente indipendenti, a quel modo che la luce si rifrange in quegli innumerevoli punti per sé lucenti che sono le stelle; nel loro assoluto esser-per-sé quelle essenze non solo sono in sé risolte nell’indipendente sostanza semplice, ma lo sono anche per se stesse; esse sono consapevoli di essere queste singole essenze indipendenti, per ciò che sacrificano la loro singolarità, e per ciò che quella universale sostanza è l’anima loro e la loro essenza, - così come questo universale è alla sua volta l’operare di esse come singole o è l’opera da loro prodotta.* Qui c’è un passaggio i dove considera che l’autocoscienza, posta come singolo, certo, vuole universalizzarsi, in quanto come singolo ha il suo opposto che deve integrare, ma questo opposto a questo punto è un’altra autocoscienza. E, allora, dapprima questo altro è ciò che si oppone a me e, quindi, devo in qualche modo integrarlo, solo che l’altro ha una sua autocoscienza e non vuole essere integrato. Ecco che allora per Hegel si fonda lo Stato. Non è casuale che alcuni abbiano considerato che Hegel abbia posto le basi per la nazione tedesca e poi, in seguito, per il nazionalismo tedesco, perché lui ha visto nello Stato questo processo di sintesi dove ciascuno opera, insieme con gli altri, al fine di una unità, che sarebbe la sintesi. Vale a dire, ci sono io, che sono la tesi, poi ci sono gli altri, che sono l’antitesi, e poi c’è o Stato, nel senso di un lavorare di tutti e di ciascuno, di tutti, per questa unità, per una sintesi, che comporterebbe, come poi vedremo, il Sapere Assoluto. A pag. 295. *Ma nella sostanza universale l’individuo non ha soltanto questa forma del sussistere del suo operare in genere, sì anche ha in essa il proprio contenuto; ciò che l’individuo opera, è l’universal genio e costume di tutti. Questo contenuto, in quanto si è completamente singolarizzato, è, nella sua singolarità, incluso nell’operare di tutti. Il lavoro dell’individuo per i suoi bisogni è un soddisfacimento tanto dei bisogni degli altri quanto dei suoi propri; e il soddisfacimento dei bisogni propri egli raggiunge soltanto mediante il lavoro degli altri. Come l’uomo singolo nel suo lavoro singolo compie già inconsapevolmente un lavoro universale, così, per converso, compie il lavoro universale come suo oggetto di cui egli è consapevole; l’intiero diviene opera sua come intiero per il quale il singolo si sacrifica, e proprio così ne riottiene se stesso. Qui non c’è niente che non sia reciproco, niente in cui l’indipendenza individuale, nel dissolvimento del suo esser-per-sé, nella negazione di se stessa, non si conferisca il proprio significato positivo, che è di essere per sé. Questa unità dell’essere per altro o del farsi cosa, e dell’esser-per-sé, questa universale sostanza parla il suo linguaggio universale nei costumi e nelle leggi di un popolo;…* Qui c’è tutto il pensiero di Hegel, o almeno buona parte, rispetto alla politica, e cioè ci sta dicendo che lo Stato non è altro che l’integrazione della tesi e dell’antitesi, vale a dire, il risultato dell’opera di tutti e di ciascuno al fine giungere alla felicità, che è poi sempre questo l’obiettivo. Ma noi possiamo intendere qualcosa di più oltre a questo. Hegel, certo, parla in termini politici ma possiamo porre la cosa anche in termini strutturali, e cioè intendendo che questi “tutti”, questi “altri”, per porla come Heidegger, sono il mondo di cui io sono fatto. La nozione di mondo in Heidegger, e cioè la totalità degli enti, è ciò con cui ciascuno si confronta continuamente, ed è vero anche in Heidegger che io sono il risultato, il prodotto di tutta una serie di cose che ho fatte, ma anche di cose che altri hanno fatte. Come dicevamo tempo fa, non ho inventata io la lingua in cui mi trovo, l’ho trovata; questa lingua è il risultato del lavoro di migliaia e migliaia di anni e di milioni di persone, che hanno contribuito al farsi di questa lingua. In questo senso si può intendere ciò che sta dicendo qui Hegel, e cioè che io sono, sì, il prodotto di ciò che ho fatto, ma sono il prodotto anche di ciò che altri hanno fatto e che stanno facendo. Il che poi comporta, ovviamente, il prendere atto che il trovarsi a essere il risultato di un percorso millenario porta anche a intendere il motivo per cui io mi trovi a fare certe cose, a pensare certe cose; non avrei potuto pensare certe cose senza, per esempio, alcuni pensatori greci, senza Heidegger, o senza Hegel. Quindi, il loro lavoro, in qualche modo, è anche il mio lavoro, e il mio lavoro può dare un contributo, almeno spero, al lavoro che hanno fatto loro. Qui vedete all’opera l’autocoscienza che coglie altre autocoscienze, potremmo dire altri discorsi, altre narrazioni, e li integra nel proprio discorso, arricchendolo ovviamente. A pag. 296 (122). *Perciò in un popolo libero la ragione è in verità attuata; essa è spirito presente e vivente, nel quale l’individuo non solo trova espressa e data come cosalità la sua destinazione (cioè la sua essenza universale e singola)…* Singola perché sono io, universale perché sono fatto del mondo. *…ma è esso stesso questa essenza ed ha anche raggiunto la sua destinazione. Proprio per questo gli uomini più sapienti dell’antichità hanno trovato la sentenza: sapienza e virtù consistono nel vivere conformemente ai costumi del proprio popolo.* In termini più semplici significa che ciascuno trova il proprio sapere, la propria virtù, nel fatto di accogliere tutto ciò di cui è fatto e ciò di cui fatto è la sua tradizione, la sua esperienza, buona o cattiva che sia, naturalmente. Si tratta di accoglierla, accoglierla perché io sono fatto anche di questo, anzi, sono fatto soprattutto di questo. Ricordate il famoso motto di Nietzsche: “Ciò che fu, io volli che fosse”, cioè io sono responsabile di tutto ciò che ho fatto, nel bene e nel male, e lo accolgo perché tutte queste cose sono me, non sono altro da me. A pag. 297 (125). *Inoltre la coscienza singola, a quel modo ch’essa ha immediatamente la sua esistenza nell’eticità reale o nel popolo, è quindi una compatta fiducia, alla quale o spirito non si è risolto nei suoi momenti astratti, e che non sa quindi neanche di essere per sé come pura singolarità. Ma allorché la coscienza singola è arrivata, come pur deve, a questo pensiero, allora tal sua unità immediata con lo spirito o il suo essere in esso, la sua fiducia, è perduta; isolata per sé, la coscienza singola è ora a sé l’essenza: essenza non è più lo spirito universale. Il momento di questa singolarità dell’autocoscienza è bensì nello spirito universale stesso, ma soltanto come una grandezza dileguante la quale, a quel modo che sorge per sé, altrettanto immediatamente si risolve nello spirito e viene alla coscienza soltanto come fiducia. Poiché quel momento si è fissato, - ed ogni momento, essendo momento dell’essenza, deve giungere a presentarsi come essenza, - ecco che l’individuo si è posto di conto alle leggi e ai costumi; essi sono soltanto un pensiero senza essenzialità assoluta, un’astratta teoria senza effettualità; - anzi, l’individuo, come questo Io, è a sé la verità vivente.* Sta dicendo che questa singolarità, per cui io sono io, diciamola così, è qualcosa che è dileguante, che scompare nello spirito. Ora, Hegel considera lo spirito in varie accezioni, ma lo spirito ha a che fare con un sapere di tutti, che poi si manifesta, per esempio, nel singolo; lo spirito come verità anche, certo. E questo rende conto del fatto che tutto questo percorso che lui fa, in effetti, e lui lo dice, è, sì, un percorso che si fa per tappe ma è sempre l’ultimo, il risultato, che dà essenza al primo momento, cioè all’avvio. Questo spirito, che è poi lo spirito del popolo, lo spirito di tutti, l’essenza di un popolo, il suo pensiero, - una volta con spirito si intendeva semplicemente il pensiero – è il pensiero che ha compiuto se stesso. Quand’è che il pensiero ha compiuto se stesso, cioè è spirito nell’accezione di Hegel? Quando ha preso atto di ciò che veramente è, e cioè quando ha preso atto che hegelianamente ha integrato tutto ciò che gli si oppone divenendo un’altra cosa. Vale a dire, non ha scartato ciò che è considerato come falso o come negativo, ma lo ha accolto in sé: tutto ciò che fui io volli che fosse. Questo sapere assoluto, quindi, è un sapere che è sempre presente. Hegel in qualche modo lo avverte, anche se non è proprio così esplicito, però è sempre presente. Naturalmente, accade di non accorgersene, così come la ragione, ce lo ha detto a un certo punto, è già lì da sempre. Lui la descrive come un percorso, certo, ma il percorso che lui fa è per rendere conto di come la ragione si compie, ma questa ragione, per potere porsi come risultato, ci dice in modo esplicito, deve già essere presente nel primo passo, sennò non si arriva da nessuna parte. E, quindi, ecco che lo Spirito assoluto, il Sapere assoluto, è già presente. Un altro modo per dire ciò che dicevamo, che l’intero, a proposito di Severino, l’intero è già qui adesso mentre ne parliamo. L’intero, cioè, il linguaggio, con tutte le sue opposizioni, con tutte le sue differenze, con i suoi rinvii; il linguaggio deve essere già tutto qui perché io possa utilizzarlo. Che sia tutto qui non significa che io conosca tutte le singole parole dizionario, non è questo ciò di cui si tratta, il linguaggio deve essere tutto presente come possibilità, e cioè io posso costruire qualunque proposizione, qualunque articolazione, qualunque pensiero, perché ho già il linguaggio, perché è il linguaggio che mi offre questa possibilità, è esso stesso questa possibilità. Hegel poi parla di necessità, che ascrive proprio a questo, alla necessità che l’autocoscienza si risolva in se stessa, cioè abbia se stessa come oggetto e non possa avere altro se non se stessa come oggetto. Questa è la necessità in Hegel, che pone poi come legge, chiamandola legge del cuore. Dice che questa legge del cuore, questa necessità, si scontra con quella altrui; da qui l’idea di dovermi sacrificare per il bene superiore, perché il bene di tutti è anche il mio e, quindi, io sacrifico la mia individualità per il bene comune, e qui gli umani si inventano la virtù, virtù che si mostra falsa perché questa virtù vuole imporre comunque la mia legge del cuore su tutti gli altri, cioè, è la mia virtù, è quella che io penso che sia la virtù, è la mia morale in definitiva. Nel capitolo *Il piacere e la necessità* non dice altro che questo, e cioè che il piacere viene sacrificato per via della necessità, necessità che è, sì, l’essere dell’autocoscienza per se stessa, però il piacere dovrebbe essere proprio in questa necessità. Infatti, a pag. 301, dice *Questo primo fine consiste nel divenir consapevole di sé, come essenza singola, nell’altra autocoscienza, o nel ridurre a sé quest’altro; l’autocoscienza ha già la certezza che quest’altro, in sé, è già lei stessa. In quanto essa dalla sostanza etica e dal quieto essere del pensare si è elevata al suo esser-per-sé, ha lasciato dietro di sé la legge dell’ethos e dell’esserci, le cognizioni dell’osservazione e della teoria; tutto ciò ha dietro di sé come una grigia ombra che dilegua; ché questo è piuttosto un sapere d’un qualcosa il sui essere-per-sé e la cui effettualità son diversi da quelli dell’autocoscienza.* Tutto quanto, come l’osservazione, ecc., viene lasciato alle spalle di fronte all’autocoscienza. Scrive poi Hegel:

*Essa disprezza intelletto e scienza,*

*doti supreme dell’uomo –*

*si è data al diavolo*

*e deve andare a fondo*.

Non vedo, non posso cogliere nient’altro che questo, sempre e soltanto questo: linguaggio che sta funzionando. In qualunque emozione, sensazione, rabbia, gioia, ecc. Tutte queste proposizioni che costruiscono queste sensazioni non sono altro che il rilevare l’essenza del linguaggio, il suo funzionamento. Capite che una cosa del genere è quanto di più sovversivo si possa immaginare. Per quanto mi risulta nessuno ha portato alle estreme conseguenze queste parole di Hegel, che a mio parere rendono più che pertinente questa considerazione, e cioè il piacere come il godere di essere divenuto se stesso come autocoscienza oggettiva. Qui c’è… ovviamente lo vediamo noi, è il per noi di Hegel… dopo noi lo sappiamo, Hegel non poteva saperlo… Sto parlando della volontà di potenza, questo piacere nell’essere divenuto a se stesso come autocoscienza oggettiva, cioè nell’accorgersi che qualunque oggetto è sempre un oggetto per me, per la mia autocoscienza, cioè, un oggetto del e per il linguaggio. Questo è il piacere. E, in effetti, qual è il piacere, la soddisfazione per gli umani, se non quella di esercitare la volontà di potenza? Volontà di potenza anche intesa come volontà di sapere, come raggiungimento di un sapere. Questa è l’unica soddisfazione che gli umani possono avere, non ce ne sono altre. A pag. 302. *Essa giunge dunque al godimento del piacere, alla consapevolezza della propria realizzazione di una coscienza che appare come indipendente, ossia giunge all’intuizione dell’unità di entrambe le autocoscienze indipendenti. Essa raggiunge il suo fine; ma appunto in tale conseguimento indipendente esperimenta qual sia la verità di quel fine stesso. Concepisce sé come questa singola essenza per sé essente;…* Cioè: si rende conto di sé. Il rendersi conto di sé è ciò che soddisfa la volontà di potenza. Non a caso abbiamo detto in varie occasioni che la volontà di potenza non è altro che il linguaggio nel suo farsi, nel suo dirsi, non è altro da questo. A pag. 302 (136). Parla dell’autocoscienza. *…l’ultimo momento della sua esistenza è il pensiero della sua perdita nella necessità o il pensiero di se stessa come essenza assolutamente estranea a sé. Ma in sé l’autocoscienza è sopravvissuta a questa perdita: ché tale necessità o tale pura universalità è l’essenza sua propria. Questa riflessione della coscienza in se stessa, consistente nel sapere la necessità come sé, è una nuova figura dell’autocoscienza.* Quindi, è un sapere della necessità come sé. Necessità sempre intesa come la necessità dell’autocoscienza di sapersi se stessa. In questo sta la necessità, è necessario che la coscienza si accorga di essere ciò che di fatto è, cioè che un sapere di sé, un sapere di sé che non più tornare indietro. Ma questo sapere di sé tiene anche conto del fatto che anche le altre autocoscienze hanno questa consapevolezza di sé. E, allora, come si risolve il problema? Con l’idea dello Stato, dove tutte le autocoscienze si pongono come tesi e come antitesi e lo Stato ne è la sintesi, l’integrazione, che è fatta del lavoro di tutti e di ciascuno, insieme, e cioè lavoro del singolo ma in quanto mondo, perché è entrambe le cose. È singolo perché c’è il mondo e il mondo è perché c’è il singolo, perché se questo singolo non ci fosse, il mondo così com’è non ci sarebbe, sarebbe un’altra cosa; quindi, occorrono entrambi. Questo è l’aspetto politico e anche utopistico dell’opera di Hegel, anche se è stato molto seguito, per esempio, dal marxismo. Ma ciò di cui Hegel non ha tenuto conto in queste sue speculazioni politiche è, invece, proprio la presenza in ciascuno della volontà di potenza. È la volontà di potenza che fa cadere qualunque utopia, perché immaginando questo mondo, questo Stato, non si considera che le persone non sono quelle che si immaginano che possano essere in questo Stato, non si considera, cioè, che le persone sono parlanti e che, quindi, essendo parlanti sono fatte di volontà di potenza. Ora, o questa volontà di potenza, direi quasi hegelianamente, si pone come qualcosa che ha superato, proprio nel senso dell’*Aufhebung*, la sua contraddizione, cioè ciò che pensa che gli si opponga, e quindi non gli si oppone più ma lo accoglie come elemento costituente di sé. E, allora, questa volontà di potenza non ha più la necessità di mettersi in atto, di rappresentarsi attraverso guerre, combattimenti, ecc., ma diventa quello che tempo fa chiamavo il superpotenziamento intellettuale, cioè accorgendosi che tutto ciò con cui ha a che fare è sempre e soltanto linguaggio, si adopera a lavorare sul linguaggio, perché è l’unica cosa che gli rimane, non c’è niente altro. Lavorare sul linguaggio, sulla sua struttura, sul suo funzionamento, sulle sue finezze, sulle sue astrazioni, sulle sue combinazioni, ecc., un po' come stiamo facendo d’altra parte: intendere sempre e sempre meglio il funzionamento del linguaggio.

*Intervento: Per trovare la sua essenza, tutto sommato.*

Difficile a dirsi. Non so se è finalizzato a questa cosa, nel senso che la volontà di potenza, certo, è sempre finalizzata al superpotenziamento, e cioè ad acquisire sempre più elementi, ma l’acquisizione sempre maggiore di questi elementi non è il fine propriamente, è l’effetto collaterale del lavoro sul linguaggio.

*Intervento: Lo intendevo più come il raggiungimento della consapevolezza di ciò di cui si è fatti.*

Sì, certo. E maggiore è la consapevolezza e minore è la necessità di rappresentare, di mettere in scena la volontà di potenza, perché viene tutta assorbita da quello che chiamo superpotenziamento intellettuale, e cioè dal continuo lavoro, dalla continua opera del linguaggio su se stesso, che cerca non più di modificare il mondo per poterlo dominare ma opera soltanto fine a se stessa, perché ormai si è accorta, e non può più non sapere, che qualunque cosa immagini, pensi o faccia, è sempre e comunque se stessa, che è esattamente ciò che diceva Hegel dell’autocoscienza: qualunque cosa trovi trova sempre e soltanto se stessa.

2 ottobre 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel

Siamo a pag. 306 (137). *Ciò che la necessità veramente è nell’autocoscienza, ciò stesso essa è per la nuova figura dell’autocoscienza medesima. Nella sua nuova figura l’autocoscienza è se stessa come il Necessario…* Cioè: ciò che è necessario è soltanto l’autocoscienza o, potremmo dire, l’unica cosa necessaria è il linguaggio; è l’unica cosa che non può non esserci, perché se non ci fosse il linguaggio o, anche seguendo Hegel, se non ci fosse l’autocoscienza, allora non ci sarebbe niente; in questo senso è necessario. A pag. 310 (143). *Mediante il concetto del suo operare l’individuo ha determinato più precisamente il modo nel quale l’effettuale universalità, a cui egli si è reso appartenente, si volge contro di lui. Come effettualità, la sua operazione appartiene all’universale;…* Cioè: il suo fare. *…ma il contenuto dell’operazione è la propria individualità che vuol conservarsi come questa singola opposta all’universale.* Quindi, da una parte c’è l’opera, il fare, che è universale, che è qualche cosa che si pone come il significato delle cose, un fare che trascende la persona; ma, al tempo stesso, ci sta dicendo, questo fare è opera del singolo, è il particolare, e questo crea un problema. *Non si tratta di proporre eventualmente una legge determinata; anzi l’immediata unità del singolo cuore con l’universalità è il pensiero che, elevato a legge, deve aver validità, per cui si afferma come in ciò che è legge ogni cuore debba riconoscere se stesso.* Questa opposizione rimane, sì, opposizione, ma per il singolo cuore, per la persona, non basta che sia particolare ma deve elevarsi a universalità, cioè ciascuno vuole porsi come qualcosa di universale. Infatti, quando una persona afferma qualche cosa afferma qualche cosa che è particolare, nel senso che appartiene a lui, ma vorrebbe che fosse inteso come un universale, cioè una cosa che deve valere per tutti. *Ma solo il cuore di questo individuo ha posto la sua effettualità nella sua azione che gli esprime il suo essere-per-sé o il suo piacere.* Soltanto questa persona, il cuore di questo individuo, ha posto la sua effettualità in questa operazione; cioè, rimane il singolo. *Essa deve valere immediatamente come universale; cioè a dire è in verità qualcosa di particolare, e dell’universalità non ha che la forma: il particolare contenuto del cuore deve, come tale, valere universalmente.* Cioè: ciò che io penso non deve valere come ciò che penso io ma deve valere per tutti. Così pensano gli umani. *Perciò in questo contenuto gli altri non trovano compiuta la legge del cuore loro, bensì quella di un altro; e appunto secondo l’universale legge per cui in ciò che è legge ciascuno deve trovare il cuore suo, gli altri si volgono altrettanto contro l’effettualità che esso proponeva, proprio a quel modo ch’esso volgevasi contro la loro. Come prima soltanto la legge rigida, così ora l’individuo trova abominevoli e avversi alle sue eccellenti intenzioni i cuori stessi degli altri uomini.* Come è possibile che, se dico una cosa, questa non venga immediatamente riconosciuta come verità assoluta e incontrovertibile? Quindi, che cosa accade? Accade che questa persona – qui sta parlando della virtù, del bene – pensa che il bene sia una certa cosa e vuole che questa cosa che pensa sia riconosciuta universalmente, come il bene universale. Chiaramente, ciascuno lo pensa per sé, ma l’idea è che tutto questo serva al bene comune, al bene dell’umanità; come dire: io so qual è il bene per l’umanità. A pag. 313 (147). *Perciò il batticuore per il benessere dell’umanità passa nello smaniare della sconvolta presunzione, nella furia della coscienza per conservarsi contro la sua distruzione;…* Distruzione da parte degli altri, cioè: mi oppongo contro tutti, e tutti si oppongono contro tutti. *…e ciò così, che la coscienza allontana da sé l’inversione che essa stessa è…* È un’inversione nel senso che questa coscienza, come diceva prima, da una parte è il particolare, e vuole essere universale, ma vuole essere universale proprio perché è particolare; e, allora, deve allontanare questa inversione perché possa porsi soltanto come universale. *…e si adopera a riguardarla e a esprimerla come un Altro.* Questo problema lo mette al di fuori e lo pone come un altro, cioè, è un altro che si oppone, non è un problema intrinseco, interno alla questione stessa, che è autocontraddittoria, ma è un altro che mi crea dei problemi. *Allora la coscienza qualifica l’ordine universale come un’inversione della legge del cuore e della sua felicità:…* L’universale, cioè il come le cose di fatto stanno, diventa un’inversione della legge del cuore, diventa un qualche cosa che rovescia la legge del cuore e della felicità, le si oppone, in definitiva. Quindi, questo ordine universale diventa il nemico da piegare. *…preti fanatici, despoti corrotti aiutati dai loro ministri che umiliando e opprimendo cercano di rifarsi dell’umiliazione loro, avrebbero inventata questa inversione, manipolandola a indicibile miseria dell’umanità ingannata.* Questa contraddizione viene posta all’esterno come una minaccia e deve essere tolta da tutti; ecco che, allora, partono le crociate. *In questo suo sconvolgimento la coscienza enuncia l’individualità come principio di sconvolgimento e di inversione…* Perché, ovviamente, punta all’universalità: ciò che io dico deve essere universale. L’individualità altrui, pertanto, è vista come una minaccia, come un pericolo, sempre. *…un’individualità peraltro estranea e accidentale. Ma il cuore o la singolarità della coscienza, singolarità che vuole essere immediatamente universale, è esso stesso tale principio di sconvolgimento e di inversione;…* La singolarità della coscienza che vuole essere universale: sta qui, dice Hegel, il principio di sconvolgimento e di inversione. Usa questo termine “inversione” nel senso che la persona pensa “o c’è l’una o c’è l’altra”, la mia idea singolare è mia ma voglio che sia universale; se diventa universale, però, cessa la mia singolarità. *…e il suo operare produce soltanto la conseguenza che questa contraddizione viene portata alla sua coscienza. Infatti al cuore il vero è la legge sua, - qualcosa di meramente opinato che, ben diversamente dall’ordine costituito, non ha sopportato la luce del giorno e che anzi, appena esposto a questa luce, va a fondo.* Per ciascuno il vero è quello che pensa, ma rimane un suo pensiero; perché possa rimanere un suo pensiero e pensarsi vero, ci sta suggerendo Hegel, è preferibile che non venga messo alla prova; infatti, dice, *non ha sopportato la luce del giorno* che rischiara. *Tal sua legge dovrebbe avere effettualità…* Cioè: dovrebbe accadere*. …allora fine ed essenza gli è la legge in quanto effettualità,...* Il fine è porre questa legge come qualcosa che si effettua davvero, che accade. *…in quanto valido ordine; ma immediatamente l’effettualità, cioè proprio la legge in quanto valido ordine, gli rappresenta piuttosto la nullità.* Vorrebbe che questa cosa che ha pensato fosse l’universale, però non può esporla, metterla alla prova, perché supportata da niente; e, allora, se dovesse effettuarsi questa cosa, che cosa gli ritorna? Gli ritorna la nullità di ciò che ha pensato. A pag. 315 (149). *Infatti, essendo esso* (l’ordine) *la legge di ogni cuore, e tutti gli individui essendo immediatamente questo universale, quell’ordine è un’effettualità che è solo l’effettualità dell’individualità essente per sé o del cuore.* Questo ordine, che ciò che io penso voglio che diventi, appunto un ordine universale, è un’effettualità, qualcosa che si produce, ma, dice, *è solo l’effettualità dell’individualità essente per sé o del cuore*, cioè, è un’effettualità, qualcosa che si produce, ma soltanto per me, questa cosa è versa soltanto per me. *La coscienza che propone la legge del suo cuore, avverte dunque resistenza da parte di altri, perché essa contraddice alle leggi altrettanto singole del cuore loro; e questi, nella loro resistenza, non fanno altro che proporre la legge propria e darle validità.* Ciascuno fa questo. *L’universale ora presente è quindi solo una resistenza generale e un osteggiarsi reciproco di tutti; ciascuno vuol rendere valida la propria singolarità senza però riuscirvi, ché anche la singolarità sua prova la sua medesima resistenza e viene reciprocamente vanificata dalle altre singolarità.* Questo è ciò che accade ciascuna volta in cui qualcuno vuole proporre la propria idea di bene, che si scontra con le altre idee che altri hanno, ovviamente: parte comunque dal presupposto che l’idea, che questo qualcuno ha del bene, sia qualcosa di universale, che, dice, Hegel, crea un problema perché si scontra con il fatto che, invece, è prodotta da un particolare, da una singolarità. Quindi, perché possa porsi effettivamente come un universale dovrebbe essere proposta da tutti, ma, ci sta dicendo, questo non accade. A ag. 318 (153). *Ora, mediante il togliere l’individualità, del principio di inversione…* Togliere l’individualità: se punto all’universalità, devo togliere l’individualità. *…l’universale deve ricevere dalla virtù la sua verace effettualità…* La virtù deve essere quella che dice che cos’è il vero. *…fine della virtù è quello di riinvertire l’invertito corso del mondo e di produrne la vera essenza.* Sarebbe come dire che la virtù deve capovolgere questa situazione in cui l’universale è prodotto dal singolo. Che cosa succede capovolgendola? Succede che questa virtù torna al singolo, ma questo singolo deve avere in sé in qualche modo l’universalità, cioè, la virtù deve essere universale ma parte dal singolo e, quindi, non è universale perché, per essere tale, deve partire da tutti; quindi, io tolgo l’individualità e mi rimane l’universalità che a questo punto si riversa sulla singolarità ponendosi come universale. *Da principio questa vera essenza è nel corso del mondo solo come il suo in-sé, e non è ancora effettualità;…* Si pone solo come l’in-sé, come l’accadere, il semplice darsi di qualcosa. *…perciò la virtù crede, soltanto, a questa vera essenza. Essa procede ad elevare a visibilità questa fede, senza però godere dei frutti del proprio lavoro e del proprio sacrificio. Infatti, in quanto la virtù è individualità,…* La virtù è ciò che io ho posto come tale, è il singolo che la mette in atto *…essa è l’operare della lotta da lei ingaggiata con il corso del mondo…* Cioè: la virtù lotta contro il come vanno le cose. La virtù dice come dovrebbero andare le cose e, quindi, combatte contro il come vanno le cose. *…ma il suo fine e vera essenza è il soggiogamento dell’effettualità di quel corso…* La virtù vuole impadronirsi e imporsi sul corso del mondo. *…l’esistenza così promossa del bene è quindi il cessare del di lei operare, ossia il cessare della coscienza dell’individualità.* Quindi, il progetto della virtù è il cessare del suo operare, cioè, il cessare di un operare di una individualità, perché la virtù vuole essere universale. A pag. 323. *Ma la coscienza della virtù poggia su questa differenza dell’in-sé e dell’essere, la quale non ha verità alcuna.* Questa differenza dell’in sé e dell’essere: pone l’in sé, come qualche cosa che è, e l’essere, che è universale. Li pone come differenti, ma questa differenza, dice, non ha verità alcuna. *Il corso del mondo doveva essere l’inversione del buono, ché esso aveva a suo principio l’individualità…* Il corso del mondo, cioè il come vanno le cose, doveva essere l’inversione del buono, cioè il buono deve convertire il corso del mondo, ma, dice, *…solo, questa è il principio dell’effettualità; proprio essa è infatti la coscienza mediante la quale ciò che è in sé è altrettanto per un altro; il corso del mondo inverte l’intrasmutabile, ma in effetto lo inverte dal nulla dell’astrazione nell’essere della realtà.* Dice che proprio essa, la effettualità, è ciò che per me, ciò che è in sé, è altrettanto per un altro. Il fatto che per me qualcosa sia in sé, cioè che sia così, accade ugualmente per un altro, anche per un altro succede la stessa cosa. Ora, dice, *il corso del mondo inverte l’intrasmutabile*, cioè ciò che è necessario, e *lo inverte dal nulla dell’astrazione nell’essere della realtà*. Cioè: il corso del mondo, che cosa fa? Inverte, capovolge l’intrasmutabile, ciò che appare necessario, dal nulla dell’astrazione, cioè dal mio pensiero alla realtà, cioè le cose stanno così. Il corso del mondo è ciò che si oppone alla virtù, come sappiamo. Ora, dicendo che *il corso del mondo inverte l’intrasmutabile, ma in effetto lo inverte dal nulla dell’astrazione nell’essere della realtà* ci sta dicendo che si prende coscienza del fatto che le cose vanno in un certo modo che, anziché essere posto come un’astrazione, perché in fondo è la mia opinione, si pone come realtà. *Così il corso del mondo ottiene vittoria su ciò che, in contrapposizione a lui, costituisce la virtù;…* La virtù si contrappone al corso del mondo. *…ottiene vittoria su di essa, alla quale l’astrazione priva di essenza è l’essenza.* Dice che quell’operazione di prima, in realtà, non riesce perché il corso del mondo vince sulla virtù, cioè, molto banalmente, il come vanno le cose, il come vedo le cose, vince sulla mia idea di come dovrebbero andare. *Ma esso non trionfa di alcunché di reale, sì bene della manipolazione di differenze che non sono differenze;…* Non è che questo trionfo sia alcunché di reale perché, di fatto, trionfa su niente: diceva *ottiene vittoria su di essa, alla quale l’astrazione priva di essenza è l’essenza,* cioè, prende come essenza qualcosa che non ha nessuna essenza, la mia idea, la mia opinione. *…trionfa di tale pomposo discorrere del bene supremo dell’umanità e dell’oppressione di questa;…* Vedendo come vanno le cose mi accorgo che la virtù non trionfa; e, allora, non trionfando sul corso del mondo, devo in qualche modo imporre questa virtù e fare in modo che gli altri credano che questa virtù sia in condizione di modificare il mondo. *…di tale pomposo discorrere del sacrificio per il bene e dell’abuso di doti; - simili essenze e fini ideali si accasciano come parole vuote che rendono elevato il cuore e vuota la ragione; simili elevate essenze edificano, ma non costruiscono, sono declamazioni che con qualche determinatezza esprimono soltanto questo contenuto; che l’individuo il quale dà ad intendere d’agire per tali nobili fini e ha sulla bocca tali frasi eccellenti, valle di fronte a se stesso come un’eccellente essenza; - ma è invece una gonfiatura che fa grossa la testa propria e quella degli altri, la fa grossa di vento.* Hegel se la sta prendendo contro coloro che immaginano che la propria idea di virtù debba costituire un universale assoluto. Perché questo possa accadere occorre porre come fine il bene dell’umanità, ma come la sostengo questa mia idea, che, cioè, sia proprio questo il bene dell’umanità? Poco dopo dice: *Ma la virtù da noi considerata è fuori della sostanza, è priva di essenza, è una virtù soltanto della rappresentazione, virtù di parole prive di qualunque contenuto. Questa vuotaggine oratoria alle prese col corso del mondo si paleserebbe subito, qualora si dovesse dire che cosa le sue frasi significhino; - perciò esse vengono allora presupposte come note. L’esigenza di esprimere questo noto o verrebbe soddisfatta con un nuovo diluvio di frasi o le verrebbe contrapposto l’appello al cuore, affinché nel suo intimo esso dica che cosa quelle significano: ossia verrebbe confessata l’incapacità a dirlo effettivamente. – La nullità di quella chiacchiera sembra essere divenuta certa anche per la cultura del nostro tempo, sebbene in modo inconsapevole, giacché dall’intera massa di quelle frasi e dal vezzo di farsene belli è dileguato ogni interesse, il che trova la sua espressione nel fatto ch’esse producono soltanto noia.* Quindi, a questo punto che cosa succede? Dice che *la coscienza si sbarazza, come di un vano mantello, della rappresentazione di un bene in sé che non avrebbe ancora effettualità alcuna.* Questo è il problema: il bene è in sé, però non ha ancora effettualità; perché si produca occorre sacrificarsi, bisogna sacrificare il bene personale per il bene comune, per il bene ultimo, per il bene assoluto. *Nella sua lotta la coscienza ha sperimentato come il corso del mondo non sia tanto malvagio quanto pareva: la sua effettualità è, infatti, la realtà dell’universale.* Questo corso del mondo, che la mia idea di virtù vedeva come un nemico da combattere, da soggiogare, questa realtà, sta dicendo, non è poi così malvagia; in effetti, non è che la realtà universale, le cose come sono. *Con questa esperienza viene a cadere il mezzo di produrre il bene col sacrificio dell’individualità;…* Se non ho più la necessità di contrapporre il bene mio al bene universale, perché mi sono accorto che il corso del mondo non è poi così malvagio - potremmo dire che le cose di per sé non sono buone né cattive, sono quelle che sono – se prendo atto di questo allora non sono più il nemico e, pertanto, non ho più da sacrificare niente, non ho più da sacrificare l’individualità, non devo più cancellarmi a vantaggio del bene comune: possiamo esistere entrambi. *…ché l’individualità è per l’appunto l’attuazione di ciò che è in sé;…* L’individualità è il porre in atto, è il mettere in opera ciò che è in sé. *…e l’inversione cessa di venir considerata come un’inversione del bene, perché è piuttosto l’inversione del bene stesso, come mero fine, nell’effettualità;…* A questo punto non c’è più questa opposizione tra il bene e le cose che vanno per i fatti loro, perché *…il movimento dell’individualità è la realtà dell’universale.* È già parte dell’universale, non c’è più – sta qui la questione centrale della dialettica – la separazione tra l’individuale e l’universale; l’individuale e l’universale si integrano; quindi, il mio operare, perché il bene si riduce a ciò che io faccio, è, sì, mio, singolo, ma è un operare universale, e così l’operare di tutti modifica in qualche modo il mio operare. È esattamente ciò che Heidegger dirà cent’anni dopo: io modifico il mondo con il mio intervento; modificandolo, il mondo modifica me: è il circolo ermeneutico. *Ma in effetto così è anche vinto e sparito ciò che, come corso del mondo, stava di contro alla coscienza di ciò che è in sé.* Non c’è più questo “stare di contro” perché non è più visto come il nemico. *Ivi l’esser-per-sé dell’individualità era opposto all’essenza o all’universale, e appariva come realtà separata dall’esser-in-sé.* Qui torniamo proprio alle origini: c’è l’essere per sé e l’essere in sé. *Ma poiché si è reso manifesto che l’effettualità sta in separata unità con l’universale, così anche l’esser-per-sé del corso del mondo dimostra di non esser più; proprio a quel modo che lo in-sé della virtù è soltanto un modo di vedere.* A questo punto l’in sé della virtù non è più un qualche cosa che si deve imporre sul mondo, non aspira più a diventare universale, ma è soltanto un modo di vedere, un’opinione, un gioco. Questa realtà di cui parlo è per me, nel senso che sono io che la instauro. Il passaggio dialettico è l’integrazione: questa cosa che io immagino essere fuori di me, l’oggettività, ritorna in qualche modo a me, all’in sé, che diventa ciò per cui io posso vedere questa cosa, ma la vedo in quanto questa cosa è me che la vedo. È questo che Heidegger intende quando parla del mondo, quando dice che io sono il mondo: tutte le cose sono io, perché vedendole, osservandole, ecc., metto in atto questo processo, di cui Hegel ci sta parlando, per cui dall’in sé volge al per sé, cioè m accorgo che è per sé, quindi, è per me, e quindi l’in sé a questo punto diventa effettivamente il Sé, quando mi accorgo che ciò che vedo non è altro che la mia autocoscienza, cioè, linguaggio. Ciò con cui ho a che fare continuamente è sempre e solo, e non può non essere, autocoscienza. *L’individualità del corso del mondo potrà ben ritenere di agire soltanto per sé o egoisticamente; ma è migliore di quello ch’essa stessa non creda;…* Pone il corso del mondo come un’individualità, rifacendosi al discorso di prima, cioè, come qualcosa che si oppone. *…il suo operare è in pari tempo un operare in sé essente, un operare universale. Quando essa agisce egoisticamente, non sa semplicemente quello che si fa; e quando assicura che gli uomini tutti agiscono egoisticamente, asserisce soltanto che gli uomini tutti non hanno coscienza di quello che sia l’operare. Quando essa agisce per sé, equivale all’addurre a effettualità ciò che è solo l’in-sé essente; così il fine dell’esser-per-sé, fine il quale si ritiene opposto all’in-sé, - la sua vuota scaltrezza nonché le sue sottili spiegazioni che ovunque riescono a mettere in evidenza il tornaconto, sono dileguate a quel modo che è dileguato il fine dello in-sé e il suo chiacchierare. L’operare e l’intraprendere dell’individualità sono dunque fine in se stesso; l’uso delle forze, il gioco delle loro estrinsecazioni è ciò che conferisce vita a loro che sarebbero altrimenti il morto in-sé; e lo in-sé non è un universale non messo in opera, privo di esistenza ed astratto; anzi è esso stesso immediatamente la presenza ed effettualità del processo dell’individualità.* Nel processo di integrazione di individualità e di universalità accade che tutto ciò che faccio, il mio operare, che fino a un certo punto, se non mi accorgo è considerato egoisticamente come il mio voler imporre la mia volontà sul mondo, diventa un qualche cosa che è un agire all’interno del mondo, è un agire mio insieme con quello di tutti gli altri, che non si oppone perché si integra. Non c’è più l’opposizione tra l’in sé e il per sé, ma c’è integrazione; il che significa che tutto ciò che ciascuno fa modifica il mondo. Ma ciò che anch’io faccio modifica il mondo, e l’operare di tutti modifica il mondo, che modifica me. Questo significa porre l’accento non più su singoli elementi ma sulla relazione fra elementi. Hegel parla di dialettica, certo, ma la dialettica a questo punto si può intendere come una relazione, una relazione tra due o più cose. Questa relazione è propriamente l’apertura, nel senso che lascia aperta questa apertura, che non può colmarsi. Infatti, la sintesi di cui parla Hegel non è che cancella uno dei due a vantaggio dell’altro, rimangono entrambi; quindi, questa apertura, questo iato, permane. Questo iato non è altro che la relazione, la relazione, potremmo dire, pura se non fosse che parlando di relazione pura è una contraddizione in termini, perché una relazione che non è determinata che non ha termini non è niente, occorrono dei termini, almeno due, perché ci sia una relazione. A questo punto verrebbe anche da pensare che l’essere di cui parla Heidegger non è altro che questa relazione, perché è dalla relazione, dall’essere, che sorgono gli enti: l’essere è quell’apertura, quell’orizzonte, dice Heidegger, dal quale gli enti possono sorgere, possono apparire. Potremmo dire che è nella relazione che gli enti possono apparire, nella relazione, cioè, nel trovarsi questi elementi connessi fra loro. Dire che soltanto nella relazione gli enti appaiono è come dire che non c’è ente che non sia in una relazione, che è poi la nozione di segno in Peirce, tra l’altro. Si potrebbe porre la questione in termini più strutturali; Hegel pone la questione in termini più politici, sociali, però è come se stesse dicendo che non c’è l’individualità, non c’è l’ente che non sia già nell’universale, che non sia già preso in questa relazione. L’universale è il significato dell’ente – avevamo posto questa connessione con il segno di de Saussure – e il significante è l’accadere di qualche cosa che finché non ha significato è niente, ma è la relazione tra i due che fa esistere i due, che non preesistono la relazione, non la preesistono perché se non c’è la relazione non esiste né l’uno né l’altro. Quindi, è una disanima precisa del funzionamento del linguaggio, dove ci dice che il singolare e l’universale non si danno se non in una relazione, cioè, se non in una integrazione tra loro. Tutto ciò che raccontava prima del voler imporre la virtù sull’andamento delle cose non è altro che il tentativo da parte di ciascuno di piegare il linguaggio al proprio volere, cioè fare in modo che il linguaggio significhi quello che vuole lui. Certo, il linguaggio significa, ma significa in quanto è una continua relazione fra elementi in cui io stesso, che voglio fare questa operazione di controllo del linguaggio, non sono che uno degli elementi. Questa è anche la portata del testo di Hegel: mostrare come in effetti nell’operare di tutti e di ciascuno, ciascuno è un momento della dialettica, è un momento del farsi del linguaggio, non è altro che questo. In questo volere fare cose non fa altro che mettere in atto il funzionamento del linguaggio, solo questo.

9 ottobre 2019

Fenomenologia dello spirito di G. W. F. Hegel

A pag. 326. *L’individualità che è a se stessa reale in sé e per se stessa. L’autocoscienza ha ora colto il concetto di sé che prima era soltanto quello che noi avevamo di essa: il concetto, cioè, di essere, nella certezza di se stessa, ogni realtà;…* Più avanti. *Ma dacché fine ed essere-in-sé si son dati a dividere come ciò stesso che sono l’essere per altro e l’effettualità trovata, la verità non si separa più dalla certezza che ora il fine posto vien preso per la certezza di se stesso e l’attuazione di esso presa per la verità; ma anche che il fine vien preso per la verità e l’effettualità presa per la certezza; anzi l’essenza e il fine in se e per se stessi sono la certezza della stessa realtà immediata, sono la compenetrazione dell’essere-in-sé e dell’esser-per-sé, dell’universale e dell’individualità; l’operare è in lui stesso la sua verità e la sua effettualità….* Qui parla dell’opera, del fare, ma occorre tenere conto che l’operare propriamente è il dire, è il primo operare. A pag. 328. *L’operare nulla muta e contro nulla si volge; è la pura forma della traduzione dal non-venir-veduto nel venir-veduto, e il contenuto che vien messo in luce e che si presenta non è niente altro da ciò che questo operare è già in sé. Esso è in sé: questa è la sua forma, come unità pensata; ed esso è effettuale:…* Quindi, questo operare non è nient’altro di ciò che è già da sempre. Questo naturalmente pone la questione dell’inizio, del come si comincia. È già da sempre o, come diceva Heidegger: siamo già nel linguaggio, non c’è un inizio. A pag. 332. *Così l’individuo che procede all’azione sembra trovarsi in un circolo in cui ciascun momento già presuppone l’altro…* Ecco qui: si è già nel linguaggio, ci sono tuti gli elementi. *…e non sembra quindi poter trovare cominciamento alcuno; soltanto dall’operazione l’individuo impara infatti a conoscere la sua essenza originaria, la quale deve essere il fine suo; ma per operare deve precedentemente avere il fine.* Se intendiamo tutto ciò come il dire, è chiaro che il dire è sempre incominciato, ed è già anche il fine, non c’è un fine oltre il fine, per cui si è sempre irrimediabilmente nel linguaggio. A pag. 334. *…niente è per l’individualità che non sia mediante essa;…* L’individualità è ciò attraverso cui le cose sono. *…o non c’è effettualità* (l’accadere delle cose) *alcuna che non sia la sua natura e il suo operare, e non c’è operare né in-sé dell’individualità che non sia effettuale; e solo questi momenti sono suscettibili di comparazione. … Qualunque cosa egli operi, qualunque cosa gli possa incontrare, è lui che l’ha fatta, ed essa è lui stesso…* Più chiaro di così. A pag. 335. *L’individuo può dunque provare in sé soltanto gioia, dacché egli sa di non poter trovare nella propria effettualità niente altro che l’unità dell’effettualità medesima con lui, ovvero soltanto la certezza di se stesso vista nella sua verità, e di raggiungere perciò sempre il proprio fine.* Ci sta dicendo, in un certo qual modo, che parlando c’è già la gioia – naturalmente, se ci si accorge che si sta parlando – perché nel parlare c’è già il cominciamento e il fine, è già tutto lì, non c’è da attendersi nulla. A pag. 335 (175). *L’opera…* Che a questo punto possiamo intendere come il dire. *L’opera è la realtà che la coscienza si dà; è ciò in cui l’individuo è per essa coscienza quel ch’egli è in-sé, e in modo tale che la coscienza per la quale esso diviene nell’opera non è la coscienza particolare, ma quella universale; essa nell’opera si è trasposta in generale nell’elemento dell’universalità, nel spazio, privo di determinatezza, dell’essere. La coscienza ritornante dalla propria opera è in effetto la coscienza universale, - perché essa diviene la assoluta negatività o l’operare in questa opposizione -…* Qui c’è sempre la dialettica, ovviamente. Ci sta dicendo che in questo operare, cioè nel dire, che cosa succede? Io dico qualcosa e mi ritorna, di questo operare che è il mio dire, come coscienza universale, in quanto è il negativo assoluto, cioè, è ciò che si oppone sempre, è ciò che mi dice che ciò che sto dicendo è, in quanto non è, ciò che non è, non è altro. A pag. 336. *L’opera è;…* Come dire che il dire è. *…ovverosia è per altre individualità; ed è per esse una effettualità estranea al cui posto esse debbon porre la propria, per darsi, mediante il loro operare, la coscienza della loro unità con l’effettualità…* Cioè: qualcuno parla, altri parlano. *…oppure, il loro interesse per quell’opera, posto dalla loro natura originaria, è un interesse diverso da quello peculiare di quest’opera, la quale così vien mutata in qualcosa di diverso.* È ciò che accade quando si discute. *L’opera è perciò in generale qualcosa di effimero che si estingue per il controgioco di altre forze e di altri interessi, e che rappresenta la realtà dell’individualità piuttosto come dileguante che come compiuta.* Qui è interessante perché il dire, in effetti, in una discussione, man mano che si dice dilegua, non c’è più, ci sono altre cose che intervengono, altre cose che modificano l’interlocutore, il quale modifica me: è la questione del mondo, di cui parla Heidegger. A pag. 338 (178). *La necessità dell’operare consiste in ciò che un fine è senz’altro riferito all’effettualità;…* Un fine di qualche cosa, il mio scopo, è riferito a qualche cosa che si effettui, che si produca. *…e questa unità è il concetto dell’operare; si agisce perché in sé e per se stesso l’operare è l’essenza dell’effettualità. Nell’opera risulta bensì l’accidentalità che l’esser compiuto ha di contro al volere e al condurre a compimento;…* Qui si intende bene, di nuovo, se ci si riferisce al dire; il dire che ciascuna volta che si dice è compiuto; è compiuto ma dilegua di fronte ad altro che si dirà. A pag. 339. *…la verità consiste soltanto nell’unità della coscienza con l’operare…* Cioè: l’operare è la consapevolezza di ciò che sto facendo; il dire è la consapevolezza che sto dicendo: questa è la verità. Potremmo dire che la verità sta nell’essere consapevoli del fatto che si sta parlando. *…e l’opera vera è soltanto quell’unità dell’operare e dell’essere, del volere e del condurre a compimento. Alla coscienza, dunque, in forza della certezza che sta a fondamento dell’agire di lei, l’effettualità opposta alla certezza è essa stessa un qualcosa che è soltanto per la coscienza;…* Il mio volere. Dunque, voglio dire delle cose e, quindi, le dico. Le cose che dico è come se si opponessero a ciò che volevo dire, perché sono altro da ciò che volevo dire. Si tratta, quindi, di trovare l’unità di questo elemento e del suo opposto, di trovare l’integrazione fra questi due elementi. L’integrazione fra questi due elementi è esattamente ciò che diceva prima, la verità, e cioè l’accorgersi che si sta parlando e che, quindi, se sto parlando allora ciò che voglio dire, sì, opera, nel senso che si tramuta in un dire, ma questo dire non è mai il mio voler dire; però, sono in una unità, non li posso disgiungere, non posso separare il mio voler dire dal dire. Questo perché, se anche poi non lo pronuncio, già nel mio voler dire io lo sto dicendo, comunque. *…la coscienza fa esperienza dell’effettualità come momento dileguante;…* La mia coscienza fa esperienza dell’effettualità, cioè di ciò che accade, come un dileguarsi di ciò che volevo dire nel mio dire, il quale mio dire a sua volta dilegua in ciò che segue. *…e quindi l’effettualità medesima vale ad essa coscienza soltanto come un essere in generale, la cui universalità è un unum atque idem* (lo stesso) *con l’operare.* Il particolare e l’universale fanno uno, sono uno e questo uno che fanno, dice a pag. 340, *…è l’opera vera; e quest’ultima è la Cosa stessa che senz’altro si afferma e che vien sperimentata come ciò che ha forza di permanere, indipendentemente da quella Cosa che è l’accidentalità dell’opera individuale in quanto tale, delle circostanze, dei mezzi e dell’effettualità.* Questa *Cosa stessa* è la parola, è l’atto di parola, che ha in sé il particolare e l’universale, ma anche l’operare, cioè il dirsi, il prodursi. Ora, ciò che permane non è ciò che io ho detto per la cosa specifica ma è il fatto che io dico, è il dire, è la parola: è questo che permane. *Nella Cosa stessa, dunque, in quanto compenetrazione fattasi oggettiva dell’individualità e dell’oggettività stessa, all’autocoscienza è divenuto il suo vero concetto di sé, o essa è giunta alla consapevolezza della sua sostanza.* Questa Cosa stessa, la parola, giunge alla consapevolezza della sua sostanza, cioè di ciò che essa è veramente; ed è fatta di universale e di particolare, compenetrati insieme, indisgiungibili, significante e significato. A pag. 341 (182). *Onesta chiamasi quella coscienza che da una parte è pervenuta a questo idealismo, cui la cosa stessa esprime, e che, dall’altra, ha il vero nella cosa come questa universalità formale, - quella coscienza che sempre è intesa alla Cosa, che quindi si aggira nei diversi momenti o specie di questa, e che, non riuscendo a raggiungerla in un solo di essi o in un solo significato, proprio per questo se ne impossessa nell’altro momento, e così in effetto consegue sempre l’appagamento del quale questa coscienza, secondo il suo concetto, doveva divenire partecipe. Vada come vuole andare, essa ha sempre portato a compimento e sempre raggiunto la Cosa stessa, poiché questa, essendo questo universale genere di quei momenti, è predicato di tutti.* Quindi, la coscienza ha sempre raggiunto la Cosa stessa, ha sempre raggiunto la parola, l’atto di parola in quanto unità dell’universale e del singolare in atto, che si sta dicendo. *…la Cosa stessa è appunto, ad essa, unità della sua decisione e della realtà; la coscienza afferma che l’effettualità non sarebbe se non il suo essere in grado.* A pag. 345 (187). *Un’individualità (*qualcuno*) si accinge dunque a realizzare qualcosa; così sembra ch’essa abbia reso qualcosa una Cosa: essa agisce; nell’azione diviene per altri, e le sembra di avere a che fare con l’effettualità. Gli altri prendono dunque l’operare di quell’individualità per un interesse alla Cosa come tale e per il fine che la Cosa sia realizzata in sé, non importa se ciò sia promosso dalla prima individualità o da loro. Mentre essi così mostrano questa Cosa già da loro realizzata o, se ciò non sia, mentre offrono il loro aiuto e già vi si impegnano, ecco che quella coscienza è invece già uscita fuori dal punto in cui essi ritengono ch’ella sia; ciò che nella Cosa le interessa è il suo operare e darsi da fare, e mentre essi si accorgono che in ciò consisteva la Cosa stessa, si trovano quindi raggirati. Ma in effetto il loro accorrere in aiuto altro non era se non ch’essi volevano vedere e mostrare l’operare loro e non la Cosa stessa;…* Qui Hegel sta dicendo, due secoli prima di noi, ciò che andiamo dicendo, e cioè che si parla, si opera, non per la Cosa che è in questione, ammesso che ci sia, ma unicamente per operare, cioè per parlare. Qualunque cosa si voglia dire, si voglia fare, ecc., non ha nessun altro fine se non l’operare, cioè il dire, se non continuare a dire, a affermare cose. *Poiché ora è reso manifesto che il proprio darsi da fare, che il gioco delle sue forze vale per la Cosa stessa, ecco che la coscienza sembra mettere in movimento la sua essenza per sé e non per gli altri, e, preoccupata dell’operare in quanto suo e non in quanto operare negli altri, sembra anche lasciare costoro in pace nella Cosa loro. Ma essi di nuovo si sbagliano: la coscienza è già lungi dal luogo in cui opinavano ch’essa fosse. Essa non si occupa della Cosa come questa sua singola Cosa; anzi di essa come l’universale che è per tutti. S’immischia dunque nel loro fare e nell’opera loro, e, se non riesce più a levargliela di mano, se ne interessa tuttavia affaccendandosi col dar giudizi; se la coscienza imprime nell’opera il segno della sua approvazione e della sua lode, questo è inteso nel senso che nell’opera la coscienza non loda soltanto l’opera stessa, ma in pari tempo la sua propria magnanimità e discrezione consistente nel non aver guastato l’opera come opera, neppure con il proprio biasimo.* Questo è interessante perché ci sta dicendo che non è la Cosa che importa ma è l’operare, cioè il dire della Cosa, è ciò che si dice. Qualunque cosa non è altro che un pretesto, un’occasione per potere affermare qualcosa, e il qualche cosa è assolutamente irrilevante. A pag. 347. *…ed è Cosa soltanto come operare di tutti e di ciascuno; è l’essenza che è essenza di tutte le essenze, l’essenza spirituale.* L’operare, cioè il dire, è di tutti e di ciascuno, perché ciò che sto dicendo lo sto dicendo io, sì, certo, ma è di tutti, nel senso che intanto lo dico e altri possono ascoltarlo, ma viene dal discorso di infinite altre persone che ci sono e che mi hanno preceduto nei millenni precedenti a me. Quindi, questo mio dire è tutte queste cose e non può farne a meno: sta in questo la sua universalità. Per questo motivo dice che è di tutti e di ciascuno: ciascuno dice delle cose, che sono sue, particolari, ma queste cose, che sono sue, anche non lo sono, fanno parte del mondo, direbbe Heidegger. *Con ciò la Cosa stessa perde il comportamento di un predicato e la determinatezza di un’inerte universalità astratta, ed è piuttosto la sostanza permeata d’individualità; è il soggetto dove l’individualità è tanto come se stessa o come questa individualità, quanto come gli individui tutti; ed è l’universale che è un essere soltanto come questo operare di tutti e di ciascuno; è quindi un’effettualità, giacché questa coscienza la sa come effettualità sua singola e come effettualità di tutti.* Il mio dire è mio e di tutti, direi necessariamente. Come abbiamo detto in altre occasioni, il linguaggio in cui mi trovo e di cui sono fatto non l’ho inventato io. A pag. 348. Capitolo b, *La ragione legislatrice*. *L’essenza spirituale* (il pensiero) *nel suo semplice essere è coscienza pura ed è questa autocoscienza. La natura originariamente determinata dell’individuo (*le sue caratteristiche*) ha perduto il suo significato positivo di essere in sé l’elemento e il fine dell’attività di lui; essa è soltanto un momento tolto, e l’individuo è un Sé come Sé universale.* Questa individualità c’è ma come elemento tolto perché diventa l’universale, diventa la parola, diventa il linguaggio. A pag. 350 (194). Ora, Hegel considera la questione etica, cioè, ciò che è bene e ciò che è male, ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, e comincia a riflettere su quali sono queste leggi etiche, se hanno un valore. Fa un esempio: *“Ognuno ha il dovere di dire la verità”. In questo dovere enunciato come incondizionato viene subito ammessa la condizione: se egli sa la verità. Quindi il comando suonerà ora così: ognuno deve dire la verità, sempre a seconda della cognizione e della persuasione che egli ne ha. … Ma così l’universalmente necessario, il valevole in sé, cui la proposizione voleva esprimere, si è piuttosto invertito in una completa accidentalità.* Può capitare che dica la verità come anche no. A pag. 351. *… questa determinazione immediata della sostanza medesima è un contenuto tale che si mostrava piuttosto come perfetta accidentalità, e che, anzi, una volta elevato alla universalità e necessità, per modo che il sapere venga espresso come legge, dilegua.* Io voglio che sia l’universale ma, una volta che lo elevo a universalità, mi accorgo che è fatto di niente, appunto perché è accidentale: che io dica la verità è un fatto totalmente accidentale. *Un altro famoso comando è: “ama il prossimo tuo come te stesso”.* Andiamo direttamente alle conclusioni a pag. 352. *Quell’agire per la prosperità degli altri, che viene enunciato come necessario,…* Qui sta riflettendo su quelle leggi etiche che si configurano come necessarie, universali, e ci sta dicendo che non è affatto così. *…è dunque così costituito che può forse esistere e forse no; che può, se l’occasione eventualmente si offra, essere un’opera, forse buona e forse no. Con ciò questa legge è tanto poco un contenuto universale, quanto la prima già considerata, e non esprime, - come invece, in quanto assoluta legge etica, dovrebbe, - qualcosa di in sé e per sé. Ossia tali leggi si arrestano al dovere, ma non hanno effettualità alcuna; esse non sono leggi, ma solo comandi.* A pag. 353. *Così l’essenza etica non è essa stessa immediatamente un contenuto, ma solo una misura per stabilire se un contenuto sia capace di essere legge oppure no, quand’esso non contraddica a se stesso. La ragione legislatrice è abbassata a una ragione soltanto esaminatrice.* Ci dice che, considerato che di fatto queste leggi etiche non hanno nessun valore, l’unica cosa che possiamo considerare è se ciascuna di queste leggi è autocontraddittoria oppure no, cioè se è coerente oppure no. Tutto qui. Capitolo c, *La ragione esaminatrice delle leggi*. Andiamo a pag. 355. Qui parla della proprietà e si chiede se la proprietà sussista oppure no, deve cioè considerare se questo concetto di proprietà è autocontraddittorio oppure no. Siamo passati dalla legge, che voleva essere universale, e la legge etica, che voleva essere universale ma che universale non è, al considerare se una certa legge è almeno coerente, cioè, non è autocontraddittoria, e considera la questione della proprietà. A pag. 355 (200). *Sia la questione: se debba essere legge in sé e per sé che la proprietà sussista; in sé e per sé, non perché giova ad altri fini; l’essenza etica consiste appunto in questo: che la legge sia eguale solo a se stessa, e che per questa eguaglianza con sé, fondata quindi nella sua propria essenza, non sia condizionata.* A pag. 356. *Nella comunanza dei beni, nella quale si provveda a ciò in modo universale e stabile, o ciascuno diviene partecipe di tanto di quanto ha bisogno, e allora questa ineguaglianza e l’essenza della coscienza a cui è principio l’eguaglianza dei singoli, si contraddicono reciprocamente;…* In questa comunanza dei beni, se noi provvediamo in modo stabile, unitario, o ciascuno diviene partecipe di quanto ha bisogno, oppure distribuiamo egualmente, ma se diamo a ciascuno secondo il suo bisogno allora non è più eguale per tutti. Se, invece, facciamo per tutti allora ci troviamo di nuovo di fronte a una ineguaglianza perché c’è chi ha più bisogno e chi meno: un conto è dare mille euro a un poveretto, un conto è dare mille euro a uno ricchissimo che non sa cosa farsene. Quindi, la proprietà, secondo Hegel, ci appare contraddittoria. A pag. 357 (202). *…il resultato sembra essere questo: che non si possa far luogo né a leggi determinate, né a un sapere di esse.* Non ci sono leggi determinate, perché abbiamo visto che risultano vuote, né un sapere di esse, perché un sapere presuppone la non contraddittorietà, cioè la coerenza; solo allora so di questa cosa, se è coerente, se non si contraddice da sé. *Solo, la sostanza è la coscienza di sé come essenzialità assoluta;…* La coscienza che sa di essere essenzialità assoluta, cioè come la cosa più importante. *…coscienza la quale, con ciò, non può spogliarsi né della differenza (insita) nell’essenzialità assoluta, né del sapere di questa differenza. Che il legiferare e l’esaminar leggi si siano dimostrati come nulli significa che entrambi, presi ciascuno singolarmente e isolatamente, sono soltanto momenti precari della coscienza etica; e il movimento nel quale essi sorgono ha il senso formale che la sostanza etica, attraverso questo movimento, si presenta come coscienza.* Ci sta dicendo, come spesso è accaduto in questo libro, cose che poi Severino riprende, che se tengo separate le due cose, i due momenti, non vado da nessuna parte. Le leggi, poste come leggi etiche, si rivelano inconsistenti, nulle; non solo, ma se cerco di appuntarmi alla loro coerenza, mi accorgo che non sono nemmeno coerenti. E, allora, che fare? A pag. 358. *La legge, in quanto legge determinata, ha un contenuto accidentale,…* Lo abbiamo visto con l’esempio “Devi dire sempre la verità”. È accidentale, cioè, può capitare. *…il che vuol qui dire che essa è legge di una singola coscienza di contenuto arbitrario. Quell’immediato legiferare è così la temerità tirannica che eleva a legge l’arbitrio, e riduce l’eticità a un’obbedienza ad esso, cioè a leggi che sono soltanto leggi e non anche comandi.* Questo per quanto riguarda le leggi etiche: quello che io penso deve essere legge per tutti. È una modalità tirannica. *Allo stesso modo, il secondo momento, in quanto esso è isolato, significa l’esaminar leggi, il muovere l’inamovibile e la temerità del sapere la quale, a forza di raziocini, si svincola dalle leggi assolute e le prende per un arbitrio a lei estraneo.* Qui la questione se le leggi siano autocontraddittorie oppure no, dice Hegel, pone un problema, perché se mi metto a esaminare queste leggi… dice *il muovere l’inamovibile e la temerità del sapere,* come se avesse visto in queste leggi, in questa posizione etica, qualcosa di inamovibile. Adesso ci dirà perché è inamovibile. A pag. 358 (206). *…in primo luogo, l’essenza spirituale* (il sapere del popolo) *è per l’autocoscienza come legge che è in sé; l’universalità dell’esaminare, universalità formale che non era in sé essente, è tolta.* Questa universalità formale che non è in sé: se io pongo una legge come non contraddittoria, non sto dicendo niente di quella legge, pongo soltanto formalmente che è incontraddittoria. Va bene, però che ne facciamo? Quindi, questa universalità formale, che non era in sé, non aveva valore in sé, aveva valore soltanto all’interno, potremmo dire, di quel gioco linguistico. Quindi, è tolta. *E, in secondo luogo, è una legge eterna che non ha il suo fondamento nel volere di questo individuo; anzi è in e per sé; è l’assoluto, puro volere di tutti che ha la forma dell’essere immediato. Questo puro volere non è affatto un comandamento che solo debba essere; anzi esso è e vale; è l’Io universale della categoria, che è immediatamente l’effettualità; e il mondo è soltanto questa effettualità. Ma dacché questa legge nell’elemento dell’essere vale senz’altro, l’ubbidienza dell’autocoscienza non è il servizio prestato a un padrone i cui ordini sarebbero un arbitrio e dove l’autocoscienza non si riconosca. Anzi le leggi sono pensieri della sua coscienza assoluta, pensieri che essa stessa ha immediatamente; non già ch’essa creda a loro, perché la fede considera certo anche l’essenza, ma un’essenza estranea. Mediante l’universalità del suo Sé l’autocoscienza etica fa immediatamente uno con l’essenza; la fede, al contrario, comincia dalla coscienza singola ed è il movimento di questa coscienza medesima tendente sempre ad andare verso tale unità, senza raggiungere la presenzialità di un’essenza.* La fede non raggiunge mai la verità, il suo obiettivo. *Quella coscienza, invece, ha tolto come sé singola; questa mediazione è compiuta; e solo perché è compiuta, quella coscienza è immediata autocoscienza della sostanza etica.* Cita dall’*Antigone* di Sofocle

*Non oggi né ieri ma sempre*

*Esso vive, e nessuno sa quando sia apparso.*

Esse sono. Le leggi etiche. Ma che cosa vuol dire che esse sono? Il discorso di Hegel è abbastanza chiaro, e cioè l’etica non è altro che il mio sapere di tutto ciò che è giusto, da sempre, per gli umani. L’etica non ha un valore al di fuori di questo processo che l’ha fatta diventare nel corso dei millenni quella che è: io mi trovo ad avere dietro alle spalle tutto il lavoro che è stato fatto da parte di tutti coloro che mi hanno preceduto e che hanno mano a mano stabilito ciò che è etico, e mi trovo ad avere a che fare con questo. È per questo che è immediato per me: perché fa parte del linguaggio, quindi fa parte di me. Anche questa etica è sempre il risultato dell’operare di tutti e di ciascuno, che poi porta al sapere assoluto, che è quel sapere che non può non sapere di tutto ciò, che io sono il risultato, non solo di millenni di storia, ma anche di tutto ciò che io dico. È il singolare che esiste perché c’è l’universale, e l’universale, il tutti, esiste perché esisto io. È questo il pensiero innovativo di Hegel, anche riguardo all’etica, cioè, io contribuisco all’etica nel senso che affermando le cose che affermo, quindi, pensandole vere, giuste, ecc., do in qualche modo un contributo all’etica di tutti. Questi passaggi sono importanti perché mostrano il pensiero di Hegel, che non è un pensiero astratto, ma è quanto di più concreto possa pensarsi. Io sono quello che sono in virtù del fatto che ciò che dico è il risultato di ciò che è stato detto da migliaia di anni: il linguaggio non l’ho inventato io, mi ci sono trovato. E questo linguaggio è vecchio di quanto? Cosa è accaduto in queste migliaia, decine, forse centinaia di migliaia di anni? Non lo sappiamo. Una continua evoluzione, un continuo trasmutarsi; quindi, in ogni parola, in ogni opera – la parola è l’opera, per antonomasia – in ogni opera c’è il lavoro mio e di tutti, simultaneamente. La sintesi, l’integrazione di questi due momenti, ché non sono entità separate, è il sapere assoluto: quando so questo, e non posso non saperlo, ho il sapere assoluto, cioè, so tutto ciò che è da sapere, non c’è altro da sapere. Non c’è altro da sapere se non questo, e cioè che io so l’opera che faccio. Era questo che ci stava dicendo prima: che tutta la realtà non è altro che l’opera che io faccio. È questa la realtà, non ce n’è un’altra. E, quindi, a questo punto, torno a dire, io so tutto ciò che è da sapere, il mio sapere assoluto, non c’è altro fuori da questo, non c’è altro fuori dal linguaggio. Se io so del linguaggio, se io so che sono linguaggio, con tutto ciò che questo comporta, io ho il sapere assoluto, perché fuori da questo non c’è altro, non solo non c’è altro ma non c’è nemmeno la possibilità di un sapere al di fuori di questo.

*Intervento: Questa ultima parte dà un senso a tante cose presedenti…*

Questa è la caratteristica di Hegel, che alla fine si arriva a capire tutte quelle cose che prima apparivano ostiche. Lui lo dice in alcune occasioni che l’ultimo elemento è il primo, che senza questo primo non si arriva all’ultimo e che senza l’ultimo non c’è neanche il primo. Questa è proprio l’architettura della *Fenomenologia dello spirito:* lui, nel suo scrivere, ha messo in atto ciò stesso di cui stava parlando. Tra l’altro è curioso il fatto che ha scritto la Fenomenologia nel 1807 e, mentre le scriveva, man mano dava le cose scritte da licenziare alla stampa. Due secoli fa aveva detto l’essenziale, e cioè che non c’è nessun’altra cosa al di fuori dell’opera. L’opera è la realtà, è il tutto, è l’intero, direbbe Severino; è l’intero perché contiene in sé tutti i momenti, del particolare e dell’universale e dell’operare di questi, simultaneamente, per integrazione o per superamento, *Aufhebung*, direbbe Hegel. Due secoli fa diceva già questo, ma non è stato inteso granché a questo riguardo; soprattutto non è stata intesa questa cosa, che ho ritenuto importante, e cioè il fatto che si parla, non per la cosa, ma si parla per parlare. È questo che è in gioco: soltanto il dire, il potere affermare cose; la cosa in sé non interessa a nessuno. È soltanto la necessità di parlare, di affermare: è questo che importa, tutto il resto è irrilevante. La cosa stessa, come la chiama lui, è la parola; descrive la cosa stessa esattamente come la parola, cioè il singolare e l’universale che si compenetrano in atto, e che cos’è tutto ciò? È la parola.

16 ottobre 2019

*La fenomenologia dello spirito di Hegel* di M. Heidegger

Come avevamo deciso, inizieremo la lettura del testo di Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*. Come introduzione, voglio leggervi alcune cose di Kojève, 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 scientia in quanto scientia 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 inveramento essa perde la sua prima verità…* Quella della coscienza*. …ciò che essa riteneva dapprima e inizialmente di sé. Solo che in questo inveramento 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 aggeggio 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, sennò 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 steso 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

*La fenomenologia dello spirito di Hegel* di M. Heidegger

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 è 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 dapprincipio 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 caparbietà 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 sanno 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 sanno 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 s 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, i 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 sanno 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 sanno 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 balìa 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 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 sì 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 addotti 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

La fenomenologia dello spirito di Hegel di M. Heidegger

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 perla 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: ζοῶν λόγον ἔχον.* Cioè: animale parlante. *Nella Fenomenologia dello spirito ci imbatteremo 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 fondamentalmente 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 divento 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 chiassoso 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 cogenza 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 λόγοςnon 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

*La fenomenologia dello spirito di Hegel* di M. Heidegger

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 assolvente…* 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 assolvente. … 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 assolvente 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 messosi 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 assolvente 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 trasporsi 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 disconosciuta – vincolatezza, in una più altra verità, dell’essenza della percezione.* Il fatto che la percezione sia autocontraddittoria non significa che questo oggetto scompare, 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 assolvente. 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 unilateralità. 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 assolvente.* 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.

13 novembre 2019

*La fenomenologia dello spirito di Hegel* di M. Heidegger

Siamo al Capitolo terzo, *Forza e intelletto*. È un bel capitolo perché qui Heidegger ci dice in modo molto chiaro qual è l’essenza della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. *La modalità del sapere assolvente è la mediazione speculativa. Questa, in quanto per così dire riferita in modo determinante al medio che media, è allo stesso tempo già tale da giungere a un che da mediare, nella cui direzione il mediato viene mediato. Nel realizzare la mediazione che si colloca di volta in volta nel non mediato, si ritrova dunque, attraverso il medio, prima di tutto ciò verso cui si media. Questo ritrovato tramite la mediazione è in quanto tale la verità speculativa. Il mediato è il vero ottenuto autenticamente nel sapere speculativo, il ritrovato in modo vero cui appartiene in senso proprio la mediazione stessa.* Qui c’è tutto. La mediazione è la relazione, la relazione tra due elementi. I due momenti sono il singolare e l’universale, l’uno e i molti (gli Anche). Ora, è questa relazione che importa, è lei che tiene uniti questi due elementi, è la relazione che consente sia all’uno sia ai molti di esistere. È questo che sta dicendo, è questa la verità: questo movimento per cui un elemento si pone, il suo contrapposto viene tolto, sollevato, per cui il primo elemento diventa al tempo stesso quello che è, ma anche l’altro, non più sé. A pag. 151. *…”concetto” non è qui semplicemente la grezza rappresentazione della logica tradizionale: l’opinare di un universale (il genere) in rapporto al molto Singolo, bensì: assoluto autoconcepirsi del sapere, che Hegel anche in seguito designa come vita. Così anche il più tardo concetto del concetto è in sostanza “logico”, ma logico in modo assoluto. Comprendere qualcosa dell’essenza di Dio significa comprendere il logico veritiero del Logos e viceversa.* Qui incomincia a porsi la questione della conoscenza. In effetti, per conoscere il vero occorre conoscere il medio, questa cosa che poi lui chiamerà forza, usando anche la parola greca ἐνέργεια. Ora, la questione che a noi interessa è che questo medio – questa forza, questo atto – è l’atto di parola. È l’atto di parola che è l’intero, che media, nel senso che unisce, tiene insieme i due elementi, cioè il singolare e l’universale, il dire e ciò che si è detto. Prosegue a pag. 152. *La direzione del nostro percorso, che deve incontrarsi con quello hegeliano, è indicata in Essere e tempo, cioè, in negativo: tempo – non λόγος. Vi si è voluto leggere che io intendessi espellere il logico dalla filosofia e sbarazzarmene; si è ora soliti parlare della mia filosofia come di una “mistica”.* Qui fa una critica a quelli che lo criticano. Poco più avanti. *È significativo, a riguardo del fatto che ancora oggi non si avverte l’intima necessità di questa domanda fondamentale della filosofia, l’uso che oggi si fa della parola “ontologia”. Secondo questo uso, che è stato introdotto in parte nel secolo XIX e poi dall’odierna fenomenologia, e diffuso soprattutto da Nicolai Hartmann, “ontologico” indica un atteggiamento che fa valere l’ente in se stesso in quanto indipendente per definizione da ogni soggetto, vuol dire dunque lo stesso che reale. Se si intendono così i termini “ontologia” e “ontologico”, essi sono allora oggi ancora meno passibili di costituire il titolo per un problema reale di quanto non lo fossero nella metafisica tradizionale…* Potremmo dire che con ontologico si intende qualche cosa che è fuori dal linguaggio. A pag. 153. *L’espressione “onto-teo-logia” deve indicarci l’orientamento più centrale del problema dell’essere, non il nesso con una disciplina chiamata “teologia”. Il logico è teologico, e questo λόγος teo-logico è il λόγος dell’ὄν (*dell’ente*), dove “logico” significa allo steso tempo: dialettico-speculativo, procedendo nella sequenza triadica delle fasi della mediazione.* Tesi, antitesi e sintesi. La questione della teologia la riprende da Aristotele. Aristotele indica con *θεό*ς l’assoluto, ed è per questo che a Hegel interessa la questione. L’assoluto era chiamato dio, lo chiamavano così, ma non ha propriamente a che fare con la teologia comunemente intesa. A pag. 154. *“La scienza” significa per Hegel il conoscere e sapere assoluto, e la scienza è solo, in quanto sapere assoluto, nel e in quanto sistema. Il sistema ha due parti, e per l’esattezza: esso si divide e si presenta in due elaborazioni. La prima è la scienza della fenomenologia dello spirito, ed essa ha per oggetto la conoscenza dialettica speculativa: il sapere. La seconda è la scienza della logica, anch’essa espone questo sapere assoluto in ciò che per esso costituisce l’intero di quelle determinatezze nelle quali ciò che di volta in volta si sa speculativamente deve venir saputo già da prima -detto superficialmente: il contenuto categoriale del saputo in ciò che è passibile d’esser saputo assolutamente. Ma entrambi, le modalità del sapere assoluto e il Come di ciò che è saputo in esse, non sono separati, ma un uno e medesimo in quanto coappartenentisi. Questo unico intero, il sapere assoluto, è oggetto della conoscenza speculativa. Vale a dire: questo oggetto non si contrappone alla conoscenza speculativa come un che di secondo, ma è questa stessa, l’autocoscienza assoluta, lo spirito.* Potremmo dire che è la conoscenza della parola o, più propriamente, la conoscenza è il non potere più non sapere della parola; quindi, del fatto che la parola è l’intero, è il tutto. A pag. 155. *La mediazione speculativa della certezza sensibile e della percezione produce la prima verità speculativa della fenomenologia,…* La verità speculativa, cioè, viene dal pensiero. *…cioè la conoscenza assolvente del sapere qua coscienza.* Cioè: sapere in quanto coscienza. *Questo sapere è l’intelletto, ed il suo oggetto viene definito da Hegel con l’espressione dapprincipio sorprendente di “forza”. La verità del Questo è la cosa, e la verità, l’essenza della cosa è la forza.* È interessante che ponga la forza come l’essenza della cosa. La forza, cioè, questo medio, la mediazione, la relazione tra i due momenti, la relazione: è questa l’essenza della cosa.

*Intervento: C’è qualche connessione tra il dare il nome di forza e questo movimento?*

Sì, certo. Lui prende questo nome dal greco ἐνέργεια, che indica l’atto, l’agire, è ciò che agisce. Ciò che agisce è la parola, agisce in quanto movimento continuo, è quel movimento. *Il Questo della certezza sensibile è il singolo; la cosa della percezione è l’universale, e cioè l’universale che è determinato in ciò che è tramite un altro da se stesso, il singolo.* Il singolo e l’universale, sempre in una sorta di interscambiabilità continua. *Questo condiziona l’universale della cosa. La sua universalità è condizionata e dunque – perché riferita ad altro al di fuori di sé – finita, non assoluta. Ma l’universale è dunque il vero oggetto del sapere immediato. Questo vero è pure soltanto allora propriamente vero, quando esso non è l’universale finito, condizionato, ma l’incondizionatamente universale o l’assolutamente universale. Questo universale in sé, che non ha il singolo accanto né sotto di sé, ma in sé, e dispiega necessariamente se stesso nei singoli, questo universale incondizionatamente tale, Hegel lo designa come forza.* Ciò che è al tempo stesso singolo e universale. Non possono scindersi, non possono essere separati; sono l’atto, perché l’atto è fatto di questo. Con atto intendiamo, naturalmente, l’atto di parola. A pag. 157. *Anche Hegel riunisce la triplicità di sostanzialità, causalità e azione reciproca sotto il titolo di “relazione” o, come egli dice, con una scelta terminologica precisa: “rapporto”. “Rapporto” è un concetto speculativo ben determinato; vale a dire che per Hegel “rapporto” non è solo, come in Kant, una dicitura indifferente che, non curandosi di ciò che viene apposto sotto di essa, denunzia soltanto ciò che in questo c’è di comune, ma Hegel dispiega le categorie citate a partire da l’essenza del rapporto, cioè disvela attraverso questo dispiegamento l’essenza del rapporto. Tutto questo dispiegamento speculativo si compie sul filo conduttore del concetto di “forza”. “La forza esprime così l’idea del rapporto stesso”. Il contenuto speculativo del concetto di forza è il rapporto, il rapporto inteso qui esso stesso in senso speculativo.* Come dire che la forza è la relazione, la relazione tra i due momenti. Questa la forza, cioè è l’agire stesso dell’atto di parola, il quale agisce in quanto è simultaneamente singolo e universale. Contiene in sé entrambe le cose, distinte ma non separate. *Principio per l’intelletto, dice dunque Hegel, è “l’unità in sé universale”; non l’unità del collegamento, che vi sopraggiunge tra due estremi indipendenti, ma l’unità che si dispiega essa stessa in ciò che essa unifica, e in quanto unificante costituisce il loro rapporto, ed invero in modo tale che gli unificati stessi sono il rapporto.* Sta dicendo quello che poi dirà molto tempo dopo Peirce: A è B, questo due momenti vengono unificati dalla relazione, ma questa relazione non è qualcosa che si aggiunge, cioè ci sono questi momenti e poi c’è questa relazione, ma la relazione diventa questi due momenti, che a questo punto costituiscono l’intero, non sono più due ma sono l’intero. A pag. 161. *Secondo questa, le cose, quali ce le rappresentiamo, sono fenomeni, una sequenza, per così dire, di cose semplicemente presenti. Nello stesso modo in cui ce le rappresentiamo, ci rappresentiamo il sovrasensibile, e questo è semplicemente presente dietro i fenomeni.* Questo è ciò che si immagina; è la posizione di Platone. *Che questi recessi non siano accessibili al nostro rappresentare sensibile, significa che l’accessibilità viene pensata come un rappresentare che sia sostanzialmente dello stesso carattere del rappresentare delle cose sensibili, con la ola differenza che si spinge ancora più in là e quindi giunge dietro le cose sensibili. I fenomeni sono dunque l’esteriorità semplicemente presente, nel cui interno qualcos’altro è ancora semplicemente presente. Nel riferirsi a questa rappresentazione volgare, Hegel parla in più modi, ed in certo senso con intenzione terminologica, di interno, ove l’interno ha inoltre senz’altro ancora un certo riferimento consapevole all’interno nel senso dell’interiorità del soggetto.* Qui c’è una critica al concetto tradizionale di fenomeno, qualche cosa che avrebbe al suo interno la propria essenza e che sarebbe sostenuto da qualcosa di sovrasensibile che sta da un’altra parte. *Hegel sottolinea a ragione che non esistono fenomeni per sé – o qualcosa che per sé possa essere chiamato fenomeno; fenomeno, considerato in quanto fenomeno, è il manifestarsi di un altro in quanto esso stesso.* Il fenomeno che si mostra sta mostrando qualche cos’altro che si mostra in se stesso. *Nella misura in cui ciò che si manifesta è ciò-che-si-mostra dapprima e immediatamente, esso, di conseguenza, in quanto questo ciò-che-si-mostra, mostra, nella sua maniera, ciò che si manifesta. Il fenomeno – ciò che appare qua (*in quanto*) aspetto che affiora – è, in quanto ciò che mostra, cioè un altro, contemporaneamente e propriamente quest’altro.* È se stesso ed è altro. *Ciò che si manifesta in quanto ciò-che-si-mostra, che mostra altro, è l’immediato, e, in quanto un che che mostra l’altro, allo stesso tempo un che che media.* E cioè una relazione. A pag. 163. *Il fenomeno in quanto ciò che si manifesta non è solo ciò-che-si-mostra, ma mostrarsi è affiorare; manifestarsi significa: comparire, presentarsi e non manifestarsi: mancare. Manifestarsi significa dunque nel complesso: affiorare e sparire. Si coglie così lo specifico carattere di mobilità del fenomeno.* Parla sempre di mobilità del fenomeno. Se parla di mobilità del fenomeno vuole dire che ciò che mi appare non è qualcosa di statico, di immobile, a mia disposizione. *Il fenomeno è così considerato nel suo specifico carattere dialettico, e si qualifica così come concetto speculativo fondamentale, il cui significato si esprime nel fatto che già lo si trova nel titolo dell’opera… … Manifestarsi significa quindi: affiorare per sparire di nuovo: sparire per fare in ciò posto ad un altro, ad un che di più alto: il sì e il no nel passaggio – cui già si è fatto riferimento nella determinazione del concetto del fenomeno nel contesto della chiarificazione del titolo “fenomenologia”.* Qualcosa che, manifestandosi, scompare in altro, che cos’è se non il mio dire? Per dirla alla de Saussure il significante che, dicendosi, scompare nel significato, per ricomparire in quanto altro. sempre questo movimento incessante; il fenomeno non è che questo movimento, in cui qualcosa scompare per riapparire in quanto altro, ma è anche se stesso: il significante è sempre il significante, ma in questo ritorno non è più quello di prima. A pag. 165. *La cosa in sé è per Hegel in verità accessibile…* A differenza di Kant*. …ma solo se facciamo sul serio con il sapere assoluto. Ma se la cosa in sé è oggetto del sapere assoluto, allora questo oggetto non può più essere ob-ietto (Gegen-stand), non più ciò che, a partire da se stesso, sta di fronte al sapere assoluto come estraneo, altro.* Cioè: l’oggetto non può più essere questa cosa qui. *Questo sapere sarebbe così non assoluto. Non padroneggerebbe per niente il suo saputo, ma in quel modo relativo che si è prima illustrato. Quando la cosa in sé è un saputo e suscettibile d’esser tale in senso assoluto, allora essa perde il suo carattere di ob-ietto, cioè diviene veritieramente in sé, dotata della qualità di essere sé, dotata della qualità di essere per sé, cioè tale da determinarsi in quanto appartenente ad un se stesso, da sapere se stessa in quanto essa stessa. Ciò che noi conosciamo come cosa in sé sapendo in modo assoluto, siamo noi stessi, ma sempre in quanto coloro che sanno in modo assolvente.* Questo è esattamente ciò che vi dicevo la volta scorsa: il sapere dell’assoluto, il sapere dell’intero, è il sapere per il fatto che io sono ciò che so, sono sempre io. Più propriamente, è il linguaggio che sa di sé, e che parla di sé a sé. Come dire che ciò che vengo a sapere delle cose sono io, sono io con le mie parole. È questo che vengo a sapere quando mi chiedo “che cos’è quella cosa?”: vengo a sapere sempre e necessariamente di me, di ciò che io sono, cioè linguaggio. *Ciò che è saputo assolutamente può essere solo tale da far sorgere il sapere nella modalità del sapere e da stare nel sapere solo in quanto ciò che così sorge; non un oggetto, bensì – come ho detto altrove – uno stato sorgivo. Il correlato di sapere dell’assolvenza è lo stato sorgivo; o meglio: non è più correlato perché non più relativo – il sapere assoluto è concepire-sé, “concetto”.* Il concetto è concepire sé. *Quel qualcosa che facciamo sorgere in tale sapere non è un ob-ietto relativo (Gegen-stand), ma un assoluto stato sorgivo, che sta nella storia del sapere assoluto solo nel suo sorgere ed in quanto suo sorgere. Quel che è passibile d’esser saputo assolutamente non può mai essere oggetto, ma è solo in quanto stato sorgivo, in quanto tale che sta nel sorgere tramite il sapere stesso. Noi stessi in quanto sappiamo assolutamente portiamo nello stare la cosa in sé. Ciò che in essa conosciamo è del nostro spirito.* È questo che conosciamo, è questo che veniamo a sapere sempre: il nostro spirito. Quindi, questo sapere, che lui chiama stato sorgivo, è qualcosa che letteralmente sorge, che fa esistere le cose: è il mio sapere della cosa che fa di quella cosa una cosa. L’oggetto non sta di fronte a me, *Gegenstand,* ma sorge mentre io ne parlo. A pag. 167. *Bisogna ora, per reperire i passi più importanti, accompagnare il movimento con cui l’intelletto, nel suo riferimento di sapere al suo oggetto – proveniente dalla percezione – toglie questa insieme con la certezza sensibile in esso racchiusa, per così togliere e superare se stesso e così la coscienza come intero, nella verità della coscienza, che è nel suo fondamento autocoscienza.* Questo movimento dell’intelletto, venendo a sapere dell’oggetto, viene a sapere di sé, e questo venire a sapere di sé non è che l’autocoscienza. A pag. 168. *Bisogna ora accompagnare il movimento dell’intelletto. Cosa intendiamo con accompagnare? Non si intende l’osservazione dei processi come a dire di una grezza attività dell’intelletto rispetto ad un oggetto quasi come un “intuito”, bensì il perseguire, che comprende in modo assolvente, le reciprocità e molteplicità degli interni rapporti d’essenza tra questa modalità della coscienza, che Hegel chiama intelletto, e l’essenza del suo saputo, e viceversa. “Dialettica dell’intelletto”, dunque? Certo: ma cosa vuol dire? Dialettica: la sequenza triadica di tesi, antitesi e sintesi – dobbiamo applicarla ora all’intelletto? Ma in che modo? Cos’è l’intelletto, e quale il suo rapporto con il suo saputo?* Queste sono le domande che si fa. Fa poi una critica all’hegelismo bieco, quello che immagina che la dialettica sia qualcosa che si appiccica da qualche parte e risolve ogni problema e, quindi, come direbbe Heidegger, non si fa carico del problema, lo immagina già risolto. *Per Hegel – lo mostra ogni pagina della Fenomenologia dello spirito – l’intero del sapere sta ad anticipare la costruzione assolvente, che ha ricevuto il suo impulso autentico dalla storia interna del problema portante della metafisica. Ma, all’interno di questa costruzione, bisogna dispiegare le modalità del sapere, ciascuna a partire dal suo proprio contenuto effettuale. … L’intelletto, che dev’essere ora a tema, s’è già annunciato nell’essenza assolvente della percezione come ciò contro cui il percepire costantemente recalcitra, nella misura in cui esso non si dedica effettivamente a porre insieme le determinazioni essenziali del suo oggetto.* Recalcitra contro il fatto che la mia percezione è di una cosa e non di una molteplicità di cose. *La cosa in quanto tale è una cosa dalle molte proprietà. La cosalità della cosa è la quiddità del singolo questo, l’universale. Questo universale, la cosalità, ha, come suoi momenti essenziali: l’Anche delle molte proprietà e l’Uno dell’unità dell’oggetto indipendente, che chiamiamo appunto cosa. L’Anche e l’Uno vengono messi reciprocamente in campo l’uno contro l’altro nella percezione, privilegiati unilateralmente…* Cioè: una volta l’uno, una volta l’altro. *…nonostante appartengano in egual misura all’essenza della percezione. L’uno dei momenti essenziali è l’universale, ma condizionato in ciò dall’altro. L’universalità non è incondizionata, l’insieme dei due momenti dell’oggetto – dell’Anche e dell’Uno – non è un’unità reale, tale da fondare e portare in sé la loro separatezza; ma i due momenti semplicemente si separano. Solo nell’unità veramente mediatrice dei momenti, nell’unità interna di questi stessi, l’universalità sarebbe la semplicità mediata incondizionata, l’universale in modo assoluto e dunque la verità dell’oggetto della coscienza.* Nel momento in cui non c’è più la separatezza dei momenti, i due momenti non possono più essere presi separatamente. Che è poi il discorso che faceva Severino rispetto agli astratti e all’intero, al concreto. A pag. 170. *Esiste un movimento tale che i momenti non vi si separino più affatto, ma si dispieghino trattenuti in un’unità, per tornare poi subito di nuovo dal dispiegamento all’unità? Un simile movimento sarebbe un reciproco trapassare. “Ma tale movimento è ciò che dicesi forza”.* La forza è questo passare continuamente dall’uno all’altro, cioè, il trapassare dell’uno nell’altro. *Hegel parte dalla rappresentazione generale immediata dalla forza.* Quindi, della mediazione, della relazione. *Ma non si tratta di dar prova di questa come rappresentazione, come rappresentata, ma di essa in quanto veridicamente reale nella realtà effettuale delle cose in sé.* Non è un qualche cosa che immaginiamo, ma questa relazione è la realtà delle cose, è l’unica realtà con cui si ha a che fare. *Ma se noi pensiamo la forza come reale in conformità con la sua essenza concettualmente predeterminata, allora siamo costretti a porre ogni volta due o più forze reali. Così però ricadiamo nella realtà dell’oggetto della percezione, nella pluralità di singole cose semplicemente presenti per se stesse. Solo che qui si vede che la pluralità delle due forze qua (*in quanto*) forze è possibile solo in quanto gioco delle forze. Il gioco tra le due è la realtà vera e propria delle due.* Il movimento tra le due cose è la realtà delle due cose, cioè, queste due cose sono in quanto c’è movimento tra di loro. Se non ci fosse questo movimento, questa relazione, questa mediazione, non ci sarebbero neanche le cose. Se non ci fosse la relazione *A è B*, non ci sarebbero né A né B… *ma il gioco è rapporto, e il rapporto, come già spiega la Logica di Jena, è universalità incondizionata.* Questo è il mediatore: una universalità incondizionata. A pag. 173. *Ciò che noi ci siamo rappresentati come forza in modo sensibile-oggettuale, come ad esempio un esplosivo, quest’immediato è il non-vero. Il vero è il gioco, il medio, non gli estremi…* Non i due momenti che il medio unisce mediandoli. Con mediare Hegel intende il superare, con il porre la sintesi tra i due. *…il medio che tiene gli estremi nel loro reciproco rapportarsi, il rapporto.* Questo è il vero, non l’oggetto; né l’uno né l’altro, né il singolo né l’universale, ma il gioco tra i due, il rapporto tra i due, la relazione tra i due. Come dire che di per sé non c’è né il significante né il significato, ma c’è questa relazione tra i due, ed è solo questa relazione che fa esistere il significante e il significato, non esistono separatamente. Li separiamo per esemplificarli concettualmente, ma di fatto esistono soltanto nella relazione. Cosa che aveva intuita anche de Saussure che, infatti, definisce questa relazione come il segno: il segno è uno ma è fatto di significante e significato, cioè il singolo e i molti. A pag. 174. *È importante ricordare di nuovo che Hegel non prende l’essenza del fenomeno solo come mostrar-si, farsi-manifesto, manifestazione, ma il fenomeno è un soltanto-apparire e dileguarsi…* È la nozione di ἀλήθεια. *…nel fenomeno sta il momento della negatività che è connesso nel profondo con il carattere di mobilità del fenomeno. Ma questo significa: il fenomeno non è solo parvenza, bensì nel dileguarsi qualcosa appare.* Se io mi rapporto a un oggetto qualunque, questo oggetto si dilegua. Si dilegua in quanto non è uno ma una molteplicità; quindi, l’uno dell’oggetto si dilegua nella molteplicità, ma è proprio in questa molteplicità che si manifesta. *Ciò che appare però non è altro che ciò che si conserva nell’emergere e dileguarsi del sensibile, ciò che il fenomeno porta insieme in sé, l’interno, il sovrasensibile.* Qui c’è una questione importante, e cioè il sovrasensibile, ciò che non cade sotto i sensi. Per esempio, un significato è un sovrasensibile, mentre il significante è il sensibile, è un suono, i miei sensi lo percepiscono. Dunque, il sovrasensibile è qualche cosa che è sempre presente e non è altro che la relazione tra un momento e l’altro momento. La relazione è sovrasensibile, non la vedo, non mi appare, non mi si manifesta in quanto tale. Ma se non ci fosse non si manifesterebbe niente, non si manifesterebbe neppure il significante in quanto significante, perché, per manifestarsi, un significante, in quanto significante, deve esserci l’altro momento, il significato, e solo a questo punto il significante diventa significante, cioè, quello che è. Quindi, vedete che questo sovrasensibile è la condizione del sensibile, è la relazione tra i due che fa sì che il significante sia effettivamente un significante, cioè qualcosa di sensibile, che i sensi percepiscono in quanto significante, perché c’è il significato, che tornando sul significante lo fa essere significante. Questo è il rapporto tra il sensibile e il sovrasensibile: il sovrasensibile è la condizione del sensibile. Che ci sia continuamente questo rapporto, questo movimento, è la condizione perché qualcosa appaia. La volta scorsa dicevamo dell’aprirsi dell’atto di parola: io dico e mentre sto dicendo si apre uno iato tra il mio dire, tra ciò che sto dicendo, e il mio detto. Si apre questo iato, questo movimento per cui il detto torna sul mio dire, su ciò che sto dicendo, e lo fa essere quello che è. È all’interno di questo movimento che qualcosa può apparire. È un po’ la stessa cosa che diceva Heidegger rispetto all’essere: l’essere non è altro che quell’orizzonte, quell’apertura, quel chiarore che consente agli enti di apparire. Ma che cos’è che consente agli enti di apparire? È la parola, il suo aprirsi continuamente. Se non ci fosse questa apertura nella parola, questa distanza tra il dire e il detto, per dirla in modo un po'’rozzo, non ci sarebbe nessuna apertura e, quindi, non ci sarebbe niente, nulla potrebbe apparire, nulla potrebbe manifestarsi, non esisterebbe nulla. A pag. 178. *Questo dunque è il costantemente eguale di fronte al costantemente diseguale. Ciò che si manifesta nel sensibile, nel fenomeno, l’eguale al disopra del diseguale, è il sovrasensibile, l’interno delle cose, ciò che determina la loro estrinsecazione, il loro scambievole qui e là, è “un quieto regno di leggi”.* Come dire che questo movimento è la legge, che è sempre quella: il movimento non può togliersi, non può non essere più movimento, è sempre movimento e, quindi, è sempre, in un certo qual modo, eguale a se stesso. È qualcosa che richiama, anche se un po’ tirata, l’eterno ritorno di Nietzsche. La legge, per Hegel, è quella cosa che dice che questa forza, cioè questa relazione, è in un certo senso la costante: questo movimento è ciò che è continuamente costante, continuamente presente, è continuamente se stesso. A pag. 179. *…questo “concetto di legge va… oltre la legge in quanto tale”, si volge contro di essa. La legge di gravità, ciò che la gravità ha in sé, trae la sua necessità solo dalla gravità stessa, cioè dalla forza. La forza – certo ora non più presa nell’immediatezza sensibile, come presente in quanto legge, solo nei differenziati che la legge in quanto tale regola. E così proprio là dove sembrava che si trovasse il vero universale, la legge universale, ci imbattiamo in una duplicità: la forza (la gravità) stessa e la legge che la forza ha in sé. La forza è dunque di nuovo l’indifferente contro la legge.* Anche quando Hegel tentava di stabilire questa forza come ciò che si pone come legge, anche in questo caso non si è fuori dal movimento dialettico, perché anche questa legge si scompone in due elementi, e cioè la forza, che la legge in qualche modo rappresenta, e ciò che ha di contro, e cioè la forza che ha in sé. E, infatti, dice *E così proprio là dove sembrava che si trovasse il vero universale, la legge universale, ci imbattiamo in una duplicità: la forza (la gravità) stessa e la legge che la forza ha in sé. La forza è dunque di nuovo l’indifferente contro la legge.* Anche in questo caso la dialettica pone la questione in termini precisi. Prima avevamo posta la relazione come qualche cosa che è sempre presente. Quindi, c’è la relazione che è sempre presente come forza, come atto; e, infatti, ciò che è sempre presente è anche in quanto atto, è nell’atto continuamente. *L’uno unifica i molti, ma in modo tale che i molti vengono per così dire porti all’uno in quanto l’altro dal quale esso è condizionato. La necessità dell’unificazione è comprensibile a partire dal principio dell’intelletto, ma non è così per la necessitò di ciò che si deve unificare in quanto tale. Sussiste dunque un’indifferenza che Hegel cerca di chiarire per un altro verso, cioè attraverso il rimando all’essenza del movimento, a partire dal pensiero della legge come legge del movimento.* A pag. 181. *Il movimento non è la distinzione in se stessa; esso non è che l’unità che si riparte…* Qui Hegel è preciso. Il movimento non è la distinzione. Movimento significa andare da una parte a un’altra, ma il movimento non è propriamente questa distinzione, ma è l’unità che si riparte. Fa, quindi, una sorta di processo inverso: l’unità, l’intero, il concreto che si divide nei due momenti costitutivi; l’atto di parola che si divide in singolare e universale, ma si parte dall’intero, dal concreto, dall’atto di parola. *…l’unità che si riparte, ed in modo tale da far scaturire le parti da sé solo per trattenerle, con ciò stesso, contemporaneamente in sé.* Fa esistere queste parti, ma soltanto per trattenerle in sé. Una volta che le ha fatte esistere è come se le tenesse, ma prima deve farle esistere, occorre che ci sia il tutto, il concreto, occorre che ci sia l’atto di parola; solo allora qualcosa può apparire, l’ente, come direbbe Heidegger, può manifestarsi. A pag. 182. *Se si fa un confronto con ciò che la prima verità dell’intelletto risultava essere, tutto, ora, risulta capovolto: il diseguale, il fenomeno, è eguale; l’eguale, la legge, è non-eguale (scambio).* Per via dello scambio continuo. *Ma questo capovolgimento non dev’essere compreso nel senso che anche il capovolto – la legge in quanto il diseguale-a-sé e il fenomeno in quanto l’eguale-a-sé – sarebbe presente anche in quanto l’irrigidimento del differenziato. Il capovolgimento non è un volgersi altrove, ma si stende, in quanto capovolgimento del primo sovrasensibile, su questo, e lo assume in sé. Il mondo capovolto è questo stesso e il suo contrapposto in una unità.* Questo stesso e il suo contrapposto sono un’unità, sono il concreto. *“La natura semplice della legge”, la verità dell’oggetto dell’intelletto, “è l’infinità”. Questa infinità è l’universale incondizionato.* L’oggetto è l’infinità, e questa infinità è l’universale incondizionato. Perché infinità? Perché questa relazione, questo scambio continuo, infinito. Questa è la verità dell’oggetto, non il *Gegenstand* ma l’oggetto che appare, che si manifesta nel e per via del mio dire. A pag. 185. *L’espressione pregnante di questi rapporti nella loro configurazione originaria e fondazione conclusa sta nel fatto che per Hegel l’assoluto – cioè ciò che è veramente, la verità – è lo spirito. Lo spirito è sapere, λόγος, lo spirito è io, ego; lo spirito è Dio, θεός; e lo spirito è realtà effettuale (Wirklichkeit), l’ente tout court, ὄν.* Lo spirito è l’ente, ente in quanto sapere. Giungere ad affermare questo non è cosa da poco, cioè, dire che l’ente è lo spirito, il sapere assoluto. Solo con il sapere assoluto c’è l’ente, solo quando io so dell’atto di parola; solo allora autenticamente qualche cosa appare, e non come pura illusione, come mera parvenza. Come dire ancora che l’unica realtà è il linguaggio, perché è nel linguaggio che c’è l’ente, sennò non c’è. A pag. 186. *In modo nascosto a se stessa, la coscienza è autocoscienza. L’esposizione assolvente del sapere non giunge dunque ad un estraneo, altro, ma all’inverso, essa ha ripreso il sapere in un primo, decisivo movimento, dalla sua estraniazione nell’oggetto – l’ha cioè ripreso sapendo, in quanto possiamo ottenere l’essenza del sapere assoluto solo nel modo del sapere.* Possiamo ottenere l’essenza del sapere assoluto soltanto nel modo del sapere, nel modo, quindi, in cui sappiamo, non abbiamo un altro modo. Soltanto nel modo in cui sappiamo noi sappiamo le cose; non le sappiamo per come sono, ma nel modo in cui noi sappiamo. E questo è il “limite” del linguaggio, cioè non posso uscirne, per cui posso sapere soltanto all’interno del modo del linguaggio.

20 novembre 2019

*La fenomenologia dello spirito di Hegel* di M. Heidegger

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 fondamentum 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 estraniazione, 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 poso 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 volgendola 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 braa 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 danna 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’enticità 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 i 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-semplicemente-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-troppo-tardi.* 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 metto 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.

27 novembre 2019

*Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel – Volume Secondo

Sul nostro sito, nella sezione Biblioteca, sono state inserite anche le prossime letture che faremo: la *Scienza della logica* di Hegel, *L’attualismo* di G. Gentile e gli *Studi sull’eleatismo* di G. Calogero. C’è un motivo per questa sequenza. In effetti, con Hegel stiamo considerando in modo molto preciso il funzionamento del linguaggio, perché lo mostra in atto, mostra cioè il movimento del linguaggio, il movimento con cui il linguaggio si fa, perché, dicendo qualche cosa, il mio dire diventa un detto, questo detto ritorna sul dire e il mio dire a questo punto diventa quello che è. Per rendere la cosa più semplice avevo menzionato lo schema di de Saussure, significante e significato. In effetti, parlando il significato è ciò che non appare, nel senso che non è sensibile, non si vede; però il significante senza il significato non esiste. Quindi, il significato viene in un certo senso tolto, tornando sul significante e rendendolo quello che effettivamente è. Il passo successivo è la *Scienza della logica*. Scienza nell’accezione di Hegel, e cioè un sapere, il sapere intorno λόγος, all’essere, all’intero, dunque, un sapere intorno al linguaggio: ciò che non posso non sapere del linguaggio. Passo successivo ancora è *L’attualismo* di Gentile, che ci mostrerà come tutto questo avviene in atto, in ciascun atto, l’atto di parola. Si parla anche di atto di parola, nel senso dell’agire della parola e dell’autoporsi della parola, quindi del linguaggio, che si autopone. Gentile chiamava questo autoporsi autoctisi, letteralmente, l’autoporsi; quindi, il linguaggio nell’atto. Ho poi pensato agli *Studi sull’eleatismo* di Calogero perché la scuola di Elea, in particolare con Gorgia e Zenone, ha mostrato come gioca il linguaggio, come può giocare, infinitamente, come costruisce, demolisce, senza sosta. L’ultimo sembra una direzione inevitabile, è un ritorno a Greimas con i suoi scritti *Del senso 1* e *Del senso 2*. Lì si potrà notare come nella narrazione di una storia, di un racconto, quindi, del discorso, sia in atto la volontà di potenza, e come sia la volontà di potenza a costruire, a fornire in pratica le regole di questo gioco che è la costruzione di una narrazione. Ecco, questo è il programma. Tra l’altro nella stessa pagina della Biblioteca ci sono alcuni file audio dei nostri incontri, per cui c’è anche la possibilità di ascoltarli. A questo punto diamo l’avvio al secondo volume della *Fenomenologia dello spirito*. È il Capitolo stesso a dire ciò di cui si tratta, *Lo Spirito*. Nella sua epoca il termine spirito si usava anche per indicare il pensiero in generale. *La ragione è spirito, dacché la certezza di essere ogni realtà è elevata a verità, ed essa è consapevole a se stessa di sé come del suo mondo, e del mondo come di se stessa.* A questo punto non c’è più distinzione tra sé e il mondo. Questione che poi ha ripreso Heidegger parlando del mondo, cioè, ciascuno è il mondo in cui si trova, è fatto di questo mondo, e il mondo è fatto anche di lui. Ci arriveremo perché ne parla anche Hegel. *Il divenire dello spirito presentava il movimento immediatamente precedente, nel quale l’oggetto della coscienza, la pura categoria, si elevava a concetto della ragione.* Il movimento precedente era l’idea di porre l’oggetto come oggetto della ragione, come qualche cosa che la ragione doveva cogliere. *Nella ragione osservativa questa pura unità dell’Io e dell’essere, dell’essere-per-sé e dell’essere-in-sé, è determinata come l’in-sé o come essere, e la coscienza della ragione trova sé.* Ciò che la ragione trova non è l’oggetto, non è un qualche cosa, è sé, è sempre e soltanto sé. È una questione che riassumevo la volta scorsa dicendo che il linguaggio parla di sé a sé, non può fare altrimenti. *La categoria intuita, la cosa trovata entrano nella coscienza come l’esser-per-sé dell’Io,…* Cioè, come suo significato, letteralmente. *…il quale ora nell’essenza oggettiva sa sé come il Sé.* Perché ciò che viene a sapere è sempre sé; quindi, ciò che sa è sé. *Questa determinazione tuttavia astratta costituente la Cosa stessa è soltanto l’essenza spirituale, e la coscienza di tale essenza è soltanto un sapere formale di questa, il quale si affaccenda intorno a un qualche contenuto di essa medesima; in effetto questa coscienza è ancora separata come un singolo della sostanza, e o dà leggi arbitrarie od opina di avere nel suo sapere come tale le leggi quali esse sono in sé e per sé; e ritiene di essere la loro forza giudicante. – Ovvero, mettendoci dal punto di vista della sostanza…* La sostanza per Hegel è l’essenza spirituale, non è qualcosa di materiale. *…questa è l’essenza spirituale in sé e per sé essente, la quale non è ancora consapevolezza di se stessa.* Qui c’è un aspetto che affronterà poco più avanti, e cioè la considerazione di una coscienza che conosce sì se stessa ma in modo formale, non in modo effettuale, non nel fare. A questo arriverà dopo rispetto all’etica, perché per Hegel l’etica è il fare. Fino ad ora, in effetti, tutto il discorso di Hegel si è svolto in modo formale, senza tenere conto della sua eventuale e inevitabile effettualità. Questo effettuarsi aggiunge qualche cosa. Ma lo vedremo tra pochissimo. A pag. 2. *Lo spirito è la sostanza e l’essenza universale, eguale a se stessa, permanente, - il granitico e indissoluto fondamento e punto di partenza dell’operare di tutti, - è il loro fine e la loro meta, come il pensato in-sé di ogni autocoscienza. Questa sostanza è anche l’opera universale la quale, mediante l’operare di tutti e di ciascuno, si produce come loro unità ed eguaglianza; questa sostanza è infatti l’esser-per-sé, il Sé, l’operare.* Ecco che arriviamo all’opera, all’operare, al fare di tutti e di ciascuno. Ora, però, potremmo anche considerare che il primo fare in assoluto, il primo operare, è il parlare. Non c’è qualcosa che lo precede. Se, per assurdo, lo precedesse, non ci sarebbe nessuna traccia di lui; ma non lo precede, non lo può precedere e, quindi, il fare è il dire. Ma qui la questione si fa interessante perché a questo punto diventa il dire di tutti e di ciascuno. Cosa significa questo? È quello che ci ricorda Heidegger quando dice che ciascuno nasce nel linguaggio. Come ho detto varie volte, il linguaggio non l’ho inventato io, non è una mia invenzione, l’ho trovato. Un linguaggio che è vecchio di centinaia di migliaia di anni e che, quindi, ha avuto un suo percorso. Ora, ciò che ci sta dicendo tra le righe, se non lo dice lui lo dico io, è che questo spirito non è altro che il dire di tutti e di ciascuno da sempre, che c’è sempre stato. Un dire che muta continuamente, al quale ciascuno a suo modo dà un contributo. Che è come dire ancora che ciascuno è il mondo, è il mondo di cui è fatto e in cui si trova: ogni volta che faccio una qualunque cosa, o chiunque fa una qualunque cosa, modifica questo mondo; questo mondo modificato ci modifica a sua volta. È il circolo ermeneutico, dove ciascuna cosa che interviene modifica ciò che sto facendo, ma questo qualcosa che sto facendo, modificato, a sua volta modifica me che lo osservo. A pag. 3. *Di conseguenza lo spirito è l’assoluta, reale essenza che sostiene se stessa.* Cioè: non c’è qualcosa in più. Sarebbe l’intero del linguaggio, ma intero nel senso che viene considerato anche storicamente. La lingua italiana che parliamo oggi, in questo momento, è il prodotto di centinaia di migliaia di anni di evoluzione linguistica, cambia continuamente. Come abbiamo detto varie volte, il linguaggio cambia continuamente, molto lentamente ma cambia. Molto lentamente perché, in realtà, non c’è un buon motivo per cambiarlo, va bene così com’è, ciò nondimeno cambia. *Tutte le figure della coscienza fin qui apparse sono astrazioni di questo spirito medesimo; esse sono il suo analizzarsi, il suo distinguere i propri momenti, e il suo indugiare in momenti singoli.* Distingue tra un intero, che è il linguaggio, che lui chiama lo spirito assoluto, che in modo interessante pone poi come la condizione perché si avvii il primo gesto, il primo fare, il primo dire. Perché ci sia questo primo dire occorre che ci sia già tutto, che il linguaggio ci sia in quanto intero. Ecco, allora, la famosa frase di Heidegger: ciascuno nasce nel linguaggio. Il linguaggio è già lì, tutto. *Questi momenti, così isolati, paiono bensì esistere come tali; ma il loro avanzare e il loro ritornare nel loro fondamento ed essenza mostrò com’essi siano soltanto momenti o grandezze dileguanti; e quell’essenza è appunto tale movimento o dissolvimento di tali momenti.* Questa è la dialettica hegeliana: pongo un elemento, questo elemento è quello che è in virtù del fatto che non è tutto ciò che non è; quindi, tutto ciò che non è deve dileguare. Così come il significato nel segno di de Saussure: il significato dilegua mentre io dico il significante – naturalmente c’è e deve esserci, ché sennò non ci sarebbe neanche il significante – ma, nel momento in cui dico il significante, il significato fa esistere il significante in quanto tale ma dileguando; di fatto, c’è solo il significante, perché è lui l’elemento sensibile, è il significante che io ascolto, non sento il significato, sento il significante. *Qui, dove è posto lo spirito o la riflessione di essi momenti in se stessi, la nostra riflessione può, secondo questo lato, ricordarli brevemente; essi erano coscienza, autocoscienza e ragione.* La coscienza, nel momento in cui c’è una percezione sensibile; ma questa percezione sensibile è niente se non c’è un’autocoscienza, e cioè un ritorno di sé sulla coscienza; come dire: la coscienza dice “io sono”, l’autocoscienza dice “Io sono io”. Ma dicendo “Io sono io” l’autocoscienza pone due “io” ed è il secondo “io” che fa essere il primo quello che è. È una questione che riprenderà anche Peirce rispetto al segno: è il secondo segno quello per cui il primo esiste. *Lo spirito è dunque coscienza ut sic, il che comprende in sé la certezza sensibile, il percepire e l’intelletto, in quanto esso spirito nell’analisi di sé medesimo tien fermo il momento secondo il quale esso è a se stesso oggettiva effettualità nell’elemento dell’essere, ed astrae dal fatto che questa effettualità è il suo proprio esser-per-sé.* Questo è uno dei modi in cui può agire la coscienza: tener ferma la coscienza distinguendola, separandola dal per sé; come se potessi separare il significante dal significato. È chiaro che non sono la stessa cosa, sono distinti, ma non separati, coesistono necessariamente. *Quando invece lo spirito tien fermo l’altro momento dell’analisi, che i suo è il suo esser-per-sé, allora esso è autocoscienza. Ma come immediata coscienza dell’esser-in-sé e dell’esser-per-sé, come unità della coscienza e dell’autocoscienza, esso è la coscienza avente razionalità…* Nel momento in cui tiene conto di entrambe le cose, cioè, si rende conto che coscienza e autocoscienza si coappartengono e che non c’è una senza l’altra. *…coscienza la quale, come indica quell’avere, ha l’oggetto come in sé razionalmente determinato o come determinato dal valore della categoria.* A pag. 4. *Lo spirito è la coscienza dalla cui considerazione noi proprio ora veniamo. Se questa ragione, cui esso ha, è infine intuita da lui come tale che è ragione…* Cioè: si accorge che è ragione. *…o come la ragione che è in lui effettuale e che è il suo mondo, allora esso è nella sua verità; esso è lo spirito, è l’essenza etica effettuale.* Quindi, l’essenza etica effettuale non è altro che tenere conto del fatto che, parlando, il singolare è simultaneamente universale e che l’universale è il singolare, nel senso che – non che siano lo stesso – ma che ciascuno dei due non può esistere se non c’è l’altro. Questo è il punto fondamentale di tutta la dialettica. Ora, dice che a questo punto si trova nella sua verità effettuale. Esso è lo spirito, dice, esso è l’essenza etica effettuale. Dunque, l’etica è questo, è questa verità che non è niente altro che l’essere dello spirito, del linguaggio, in continuo movimento, di essere continuamente proiettato, per tornare indietro, e tornando indietro accorgersi di qualcosa, accorgersi che io sono diventato quello che sono in base a ciò che non sono. Ho tolto in questo procedimento dialettico ciò che non sono, e cioè il significato, perché io non sono il significato; il mio dire non è il significato, il significato è altro dal mio dire, ma il mio dire è nulla senza il significato; ma il significato non è il mio dire, è altro. *In quanto è la verità immediata, lo spirito è la vita etica di un popolo;…* Cioè: nel linguaggio c’è la vita etica del popolo. Vale a dire che nel linguaggio, nella sua storicità, c’è tutto ciò che l’etica dice cosa fare. Etica qui è intesa nell’accezione filosofica tradizionale, e cioè come ciò che indica che cosa è bene e cosa è male, ciò che si deve fare e ciò che non si deve fare. Tutto questo viene dal linguaggio, viene dalla storia del linguaggio. Lo dirà tra poco: tutti questi elementi non sono altro che la tradizione. L’etica viene dalla tradizione, come il panettone di Natale, è una tradizione, non una necessità.

*Intervento: Una cosa si definisce perché non è tutte le altre. Possiamo allora dire che il significato viene posto come tutto ciò che non è quello che si vuole dire?*

È anche, nel senso che se io dico qualche cosa, dicendo, dico un significante. Il significante è l’aspetto sensibile del segno. Ora, il significato è ciò a cui il significante rinvia per essere qualcosa, perché il mio non sia soltanto un *flatus vocis*, ma dica qualche cosa. Ma questo significato non è il significante, è questo che intendevo dire, il significante non è il significato; quindi, ha bisogno del significato, che non è il significante, ne ha bisogno perché sennò il significante non significa niente. Il significante possiamo intenderlo alla lettera, come il participio presente del verbo significare, se non significa che significante è? Passiamo al Capitolo A, a pag. 6: *Lo spirito vero: l’eticità*. L’eticità è lo spirito vero perché non è altro che tutto ciò che viene tramandato dal linguaggio, non tanto come tradizione come si pensa generalmente, ma tramandato letteralmente dalle singole parole: ogni parola che noi usiamo, volenti o nolenti, ha una storia, una storia immensa, e noi ci portiamo appresso tutto quanto. *Nella sua verità semplice lo spirito è coscienza, e pone i suoi momenti l’uno fuori dell’altro.* La verità semplice è così come viene pensata. I suoi momenti, lo sappiamo, sono la coscienza, l’autocoscienza e la ragione. *L’azione lo divide nella sostanza e nella coscienza della sostanza…* Quando io agisco, anche quando parlo – il parlare è il primo agire – io lo divido tra ciò che dico e la consapevolezza di ciò che dico: significante e significato. *La sostanza come essenza universale e come fine si contrappone a sé quale effettualità singolarizzata;…* Quindi, la sostanza come essenza universale – possiamo dire la sostanza come essenza universale del linguaggio – *si contrappone a sé quale effettualità singolarizzata:* tutto ciò che il linguaggio è, l’intero, è presente quando parlo, ma non lo dico. *…il medio infinito è l’autocoscienza la quale, in sé unità di sé e della sostanza, lo diviene ora per sé; unisce l’essenza universale e la sua effettualità singolarizzata, eleva questa a quella e agisce eticamente, e quella abbassa a questa e realizza il fine cioè la sostanza soltanto pensata; essa produce come sua opera, e quindi come effettualità, l’unità di se stessa e della sostanza.* Ci sta dicendo che tra l’intero, il linguaggio, e la cosa che dico c’è un medio. Questo medio, dice Hegel, è l’autocoscienza, cioè il mio sapere intorno a ciò che sto dicendo. Per questo accostavo – è chiaro che Hegel non lo fa mai – l’autocoscienza al significato: dicendo “Io sono io” do un significato al primo “io”, dico che cos’è il primo “io”, sono io, lo confermo, ma rimangono due. Questo medio, questa autocoscienza, che è infinito, e il significato è infinito… Se vogliamo dare un significato a qualche cosa lo possiamo fare, ma poi dobbiamo dare un significato a ogni elemento che interviene nella sua definizione, per cui appunto è infinito: è questa la infinitizzazione del significato e, quindi, del medio. Dice *il medio infinito è l’autocoscienza la quale, in sé unità di sé e della sostanza, lo diviene ora per sé*, e alla fine dice *produce come sua opera, e quindi come effettualità, l’unità di se stessa e della sostanza.* È questo medio infinito quello che consente di unire la coscienza con la ragione. Lui ci dice coscienza, autocoscienza, ragione: la ragione non è nient’altro che la relazione tra i due. È come se la coscienza e l’autocoscienza fossero i due estremi: la coscienza, il primo momento, il primo agire, il significante; la ragione è la consapevolezza che questo significante necessita di un significato, che la coscienza ha bisogno dell’autocoscienza per essere quella che è. Quindi, non si tratta di momenti separabili, sono tutt’uno, sono dei momenti di un intero. Lui lo diceva prima che questi momenti, di fatto, sono uno. Ma la cosa interessante è che senza la ragione, l’“ultimo” dei tre momenti, non c’è nemmeno il primo. E torniamo alla frase di Heidegger: noi nasciamo nel linguaggio, siamo già nel linguaggio, il linguaggio è già lì come intero, per potere incominciare a parlare. La ragione è il momento di integrazione con l’autocoscienza. La coscienza è il primo io, “Io sono”, ma si accorge che, dicendo “Io sono”, “Io sono io” che dico questo. Questo “Io sono io” è il momento dell’autocoscienza, dove ci si rende conto di ciò che si sta facendo. Solo che questi due momenti, che generalmente si tende a mantenere separati, non lo sono; questi due momenti sono uno, sono l’intero. De Saussure individua nel segno due momenti, significante e significato, e il segno è la reazione inscindibile tra questi due, che rimangono sì distinti ma non separati. *Nel dirompersi della coscienza…* Si dirompe perché incontra l’autocoscienza. *…la sostanza semplice ha ricevuto, da una parte, l’opposizione di contro alla autocoscienza, e presenta, quindi, d’altra parte, anche in se stessa la natura della coscienza: il distinguersi, cioè, in sé quale mondo organizzato nelle proprie masse.* È questo che fa la coscienza quando si dirompe: si distingue e si riconosce nei vari momenti, che però sono momenti di cui non ha ancora colto l’unità. *La sostanza si scinde dunque in una distinta essenza etica: in una legge umana e in una legge divina.* La legge umana appartiene ovviamente agli umani, quella divina Hegel la pone, proseguendo questo accostamento con de Saussure, come il significato. È la legge divina che dà un senso, un significato, che sostiene, che fa da garante. Quindi, abbiamo una legge umana e una legge divina. *In pari modo, l’autocoscienza che le sorge di contro…* L’autocoscienza sorge sempre di contro alla coscienza nel suo dirompersi. Si tratta, naturalmente secondo Hegel, di intendere che coscienza e autocoscienza sono lo stesso, nel senso che non può darsi l’una senza l’altra. *…si ascrive, secondo la sua essenza, ad una di queste potenze; e, come sapere, si scinde nella ignoranza e nel sapere di ciò ch’essa opera; sapere che è perciò un falso sapere.* Ché è un sapere del significato. Il significato è infinito e, quindi, è un falso sapere. *L’autocoscienza dunque esperimenta nella sua operazione sia la contraddizione di quelle potenze nelle quali la sostanza si è scissa, e la loro reciproca distruzione; sia la contraddizione del suo saper l’eticità del proprio agire con ciò che è etico in sé e per sé; e va incontro al suo proprio tramonto.* La legge umana dice che le cose stanno così perché noi lo abbiamo deciso. Ma noi chi? La legge divina fa da garante. Solo che si trova scissa fra queste due cose, non le combina insieme. L’idea di Hegel è stata questa: la legge umana e la legge divina sono lo stesso. È quando non c’è più un dio, la legge divina viene tolta, attraverso quel noto meccanismo di Hegel chiamato *Aufhebung* (sollevamento, integrazione) la legge divina viene integrata in quella umana e, allora, solo a questo punto la legge umana è completa, perché non dipende più da nessuna legge divina, non ha più bisogno di nessuna garanzia. C’è a questo riguardo un discorso interessante che fa Kojève rispetto alla Rivoluzione Francese e di Napoleone, come Hegel avesse visto nella Rivoluzione Francese la realizzazione effettuale della *Fenomenologia dello spirito* e in Napoleone il suo compimento. A pag. 8. *Questa coscienza ha la sua essenza nello spirito semplice, e ha la certezza di se stessa nell’effettualità di questo spirito, in tutto il popolo, ed ha ivi immediatamente la sua verità…* Questa coscienza ha come sua garanzia, come sua certezza, il popolo, nel senso che ciò che io sono, ciò che io faccio, mi ritorna dal fatto di essere un componente di un popolo. Questo dice la coscienza, io sono cosciente di questo, ma *non dunque in qualcosa che non sia effettuale, anzi in uno spirito che ha esistenza e validità. Un tale spirito può venir chiamato legge umana, poiché esso è essenzialmente nella forma dell’effettualità consapevole di se stessa.* La legge umana è qualcosa che si effettua, che si produce attraverso il diritto come qualche cosa di umano, non di divino. *Nella forma dell’universalità esso è la legge nota, è il costume dato;…* Da qui viene l’etica e, quindi, anche il diritto: dalla tradizione. Per Peirce sarebbe la verità pubblica, ciò che pubblicamente è riconosciuto come vero; per Heidegger sarebbe la chiacchiera; per Davidson sarebbe il principio di carità, che è quello che riconosce nell’interlocutore una comunanza di credenze, di superstizioni, di significati, tali per cui possiamo comunicare: parlando con qualcuno gli attribuisco tutte queste cose e, quindi, quando gli parlo, immagino che mi capisca perché abbiamo comunque dei riferimenti simili. A pag. 14. *…lo spirito è la forza dell’intiero, la quale riconduce insieme quelle parti nell’uno negativo, dà loro il sentimento della loro dipendenza a le mantiene nella consapevolezza di avere la loro vita soltanto nell’intiero.* Questo fa lo spirito, questo fa il linguaggio: dà la consapevolezza dell’intero, della totalità; non solo, ma dà questa consapevolezza di avere la propria vita soltanto nell’intero, cioè nel linguaggio. La mia vita sta lì e avere la consapevolezza di questo, ovviamente, porta a tutta una serie di considerazioni: se la mia vita è il linguaggio allora forse può essere utile sapere qualcosa, per esempio, rispetto al suo funzionamento. *La comunità può dunque da una parte organizzarsi nei sistemi dell’indipendenza personale e della proprietà, del diritto personale e reale; similmente possono organizzarsi e rendersi indipendenti i modi del lavoro per i fini in un primo tempo singoli, - quelli, cioè, dell’acquisto e del godimento.* Qui c’è già Marx. Tutte queste idee, la proprietà, ecc., del singolo che si muove in un certo modo e a vantaggio proprio, lo fa perché non ha ancora visto l’intero, cioè non ha ancora visto ciò che deve essere, e ciò che deve essere è la liberazione dei lavoratori. *Lo spirito della associazione universale è la semplicità e l’essenza negativa di questi sistemi isolantisi. Per non lasciar loro metter radici e irrigidirsi in tale isolamento, per non far disgregare l’intiero e vanificare lo spirito, il governo ha da scuoterli di quando in quando nel loro intimo con le guerre, ha con esse da ferire e da confondere il loro ordine consuetudinario e il loro diritto d’indipendenza; e a gli individui che, adagiandosi in quell’ordine e in quel diritto, si distaccano dall’intiero e anelano all’invulnerabile esser-per-sé e alla sicurezza della persona, il governo deve dare a sentire, con quell’imposto lavoro, il loro padrone: la morte.* È curiosa questa annotazione di Hegel della necessità della guerra per far in modo che le persone non si adagino nella loro quietudine ma per tenerli sempre tesi, sempre sulla corda. Lui ha scritto queste cose nel 1803, c’era Napoleone che aveva già occupato… Hegel dice che sentiva i cannoni a Jena, dove aveva il suo studio.

*Intervento: Un’altra possibile interpretazione è quella per cui il governo deve ricordare con la violenza la necessità della sua esistenza.*

Certo, questo è uno dei modi. In effetti, perché si lanciano sempre allarmi, emergenze, pericoli? Perché di fronte al pericolo comune si fa unità. Tutte le piccole discrepanze all’interno di una nazione scompaiono di fronte a un pericolo ben più grave: il nemico ci sta invadendo e, quindi, tutti gli individui uniti contro il nemico. Poi fa altre considerazioni rispetto alle relazioni familiari, tra marito e moglie, tra fratello e sorella. Anche in questo caso tenta di far funzionare la dialettica, riuscendoci fino a un certo punto, nel senso che ciascuno di questi momenti deve integrarsi con l’altro momento. È curioso che lui attribuisca al femminile l’universale. Ma ci arriveremo. A pag. 21. *In tal guisa, nel suo sussistere il regno etico è un mondo non macchiato di scissione alcuna.* Questo regno etico ideale. *E similmente il suo movimento è un quieto divenire: l’una potenza di esso regno diviene l’altra, e da ciascuna l’altra è ricevuta e prodotta. Noi le vediamo bensì dividersi nelle due essenze e nell’effettualità di esse; ma la loro opposizione è piuttosto la convalida dell’una essenza mediante l’altra;…* Questa sarebbe la quiete che la guerra dovrebbe raggiungere. *…e il punto nel quale esse toccansi immediatamente come reali, il loro medio e il loro elemento, è la loro compenetrazione immediata. L’un estremo, lo spirito universale cosciente a se stesso, viene, dall’individualità dell’uomo, conchiuso col suo altro estremo, con la sua forza, col suo elemento, con lo spirito privo di consapevolezza.* Questo nella legge umana. La legge umana dice che bisogna comportarsi così, però l’uomo in certi momenti non ha nessuna intenzione di comportarsi a quella maniera. *Invece, la legge divina ha la sua individuazione, - ovvero lo spirito privo di consapevolezza del singolo ha il suo essere determinato, - nella donna, in virtù della quale, intesa come medio, ascende dalla sua ineffettualità all’effettualità, da ciò che né sa né è saputo, al regno della coscienza. L’unione dell’uomo e della donna costituisce il medio attivo dell’intiero e l’elemento che, scisso in questi estremi della legge divina e della umana, è altrettanto la loro unificazione immediata la quale fa di quei due primi sillogismi un medesimo sillogismo e unifica in un solo il movimento opposto:…* Ora, interviene l’operare. Come dicevo prima, l’etica ha a che fare con l’agire, con l’operare. A pag. 27. *…l’operare è proprio questa scissione del porre sé per sé, e di contro a questa un’estranea effettualità esteriore;…* Ciò che io opero è altro da me, mi sta contro. *…che una tale effettualità esista, appartiene all’operare medesimo…* E’ chiaro che se opero, opero qualche cosa. *Innocente è quindi soltanto il non operare.* Perché il mio operare mette di contro me e la mia opera. Questione che riprese molto tempo dopo Sarte con il suo scritto *Essere e il nulla*: quando io faccio qualche cosa, per esempio scrivo un libro, una volta che l’ho scritto questo non mi appartiene più, in un certo senso mi è contro, non ho più nessun controllo su di lui.

*Intervento: sulla donna…*

La donna ha una sua funzione, che è quella di essere universale. La donna mantiene l’universale, cioè, è come se mantenesse le cose come stanno. Da una parte c’è l’uomo che agisce nel sociale, potremmo dire oggi; dall’altra c’è la donna che invece mantiene la tradizione, l’immobilità, la quiete. Sarebbe questo, secondo Hegel, il suo compito. A pag. 28. *L’elemento agente non può negare il delitto e la sua colpa; - il fatto consiste nel muovere l’immoto e nel produrre ciò che da prima è soltanto racchiuso nella possibilità, collegando quindi l’inconscio col conscio, il non-essente con l’essere. In questa verità vien dunque alla luce del sole il fatto; - viene alla luce del come qualcosa in cui il conscio è congiunto all’inconscio, il proprio all’estraneo; come l’essenza scissa di cui la coscienza esperimenta l’altro lato, sperimentandolo anche come il lato proprio; e tuttavia come una potenza cui essa ha violato e si è resa nemica.* Incomincia a dire che l’operare, sì, certo, è necessario, ma in questo operare c’è un problema, dice lui, crea una sorta di scissione. Come dicevo prima, è una questione che anche Sartre tempo dopo rileverà, e cioè che ciò che ho fatto non mi appartiene più, non sono più io quello che ho fatto. Infatti prosegue così. A pag. 29. *Ma la coscienza etica è più completa, la sua colpa è più pura quando conosce in precedenza la legge e il potere cui si contrappone, quando la intenda come violenza e come torto, come un’accidentalità etica, e scientemente, al pari di Antigone, commetta il crimine. Il fatto compiuto inverte il punto di vista della coscienza; l’averlo compiuto esprime di per sé che ciò che è etico debba essere effettuale:…* Se non faccio niente non succede niente, devo fare qualche cosa perché io possa dire aver fatto bene o male. *L’agire esprime appunto l’unità dell’effettualità e della sostanza;…* Dell’effettualità, di ciò che si produce, e della sostanza, cioè dello spirito. *…esprime che l’effettualità non è accidentale all’essenza;…* Questo è importante. Ciò che faccio non è qualcosa che si aggiunge accidentalmente all’essenza, allo spirito, al mio pensiero. *Ma che, in unione con questa, non vien data a nessun diritto che non sia diritto vero. In forza di questa effettualità e in forza del proprio operare la coscienza etica deve riconoscere il suo opposto come l’effettualità sua; deve riconoscere la sua colpa:…* Dice Hegel che ciò che importa è riconoscere nella mia opera la “mia” opera; non è stato accidentale quello che ho fatto. Ci vorrà un po' di tempo prima che arrivi Nietzsche a dire “Ciò che fu, io volli che fosse”, non è stato accidentale; poi, con Freud ovviamente si sono aggiunte ancora delle questioni, ma qui erano già poste. A pag. 34. *Mentre la comunità si dà il suo sussistere solo distruggendo la beatitudine familiare e dissolvendo l’autocoscienza nell’autocoscienza universale, essa produce in ciò che opprime e che le è in pari tempo essenziale, cioè nella femminilità in generale, il suo interiore nemico. Il feminino, eterna ironia della comunità, cambia co’ suoi intrighi il fine universale del governo in un fine privato, trasforma la sua attività universale in un’opera di questo determinato individuo e inverte l’universale proprietà dello Stato in un possesso e orpello della famiglia. Così la pensosa saggezza dell’età matura, che, morta alla singolarità al piacere e al godimento, nonché all’attività effettuale, pensa e cura soltanto l’universale, dal feminino è fatta zimbello all’audacia dell’immatura giovinezza e viene additata al disprezzo del giovanile entusiasmo.* Questa donna dileggia il vecchietto e, invece, segue il giovinotto, giustamente. *Il feminino eleva in general a valore la forza della giovinezza: il figlio in cui la madre ha partorito il suo signore, il fratello in cui la sorella trova l’uomo come proprio eguale, il giovane, mediante il quale la fanciulla, sottratta alla propria insufficienza, consegue la gioia e la dignità della sposa.* Qui c’è tutto Freud, in quattro righe. Dice *il figlio in cui la madre ha partorito il suo signore*, tutta la questione materna in Freud è contenuta in queste poche parole. La madre ha partorito che cosa? Il figlio? No, la madre ha partorito il suo signore. Il che comporta: 1) che abbia bisogno di un signore; 2) che questo signore, che lei vuole, diventi qualcosa che lei ha prodotto, diventa una sua produzione, qualcosa che lei controlla. Così la sorella nei confronti del fratello, che è l’uomo che le è eguale. Qual è la fantasia di ogni fanciulla? È che gli uomini siano più potenti delle donne. Da qui la necessità di ridurli in zimbelli. Mentre il fratello per la sorella è l’eguale, è l’unica occasione in cui sono eguali. Qui stiamo naturalmente parlando di questioni etiche, e cioè delle tradizioni, ma non soltanto perché, per intendere come funzionano queste tradizioni, occorre una riflessione intorno alla volontà di potenza. Occorre questo per intendere che la madre vuole un figlio come suo padrone per poterlo dominare. Dominare il proprio padrone: è il colmo della potenza, più potenti di così non si può. Se non si intende questo è chiaro che rimane una fantasia al pari di qualunque altra. A pag. 35. *…il giovane valoroso del quale la femminilità si compiace, nel quale reprimesi il principio del corrompimento, viene alla luce ed è quello che conta. Ora è a forza naturale e ciò che appare come caso fortuito, quel che decide sopra l’esserci dell’essenza etica e sopra la necessità spirituale; dacché dalla forza e dalla fortuna dipende l’esserci dell’essenza etica, è già decisa ch’essa è andata a fondo.* Questa essenza etica, se noi la prendiamo soltanto nei termini comuni. Adesso, lui stava parlando della guerra, dove ci si fa belli, l’eroe che torna a casa vincitore, con tutti gli onori, ecc., ha fatto l’eroe, ha fatto quello che doveva fare, ha fatto il suo dovere e anche qualcosa in più. Ma non è questo che Hegel intende con etica.