

## La revisione hegeliana della *Fenomenologia*

### Riassunto

Il saggio analizza le correzioni apportate da Hegel alla *Vorrede* della *Phänomenologie des Geistes* nell'autunno del 1831. Nell'intenzione di Hegel e, in generale, nell'opinione degli interpreti esse si sarebbero limitate ad aspetti esteriori e formali, filosoficamente non rilevanti. Lette invece alla luce dei lavori coevi (la rielaborazione delle lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio e la stesura della *Vorrede* alla seconda edizione della *Wissenschaft der Logik*) esse si rivelano ricche di spunti teoreticamente molto significativi.

*Parole chiave:* Georg W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Vorrede)

### Resumen:

El ensayo analiza las correcciones hechas por Hegel al *Prefacio* de la *Fenomenología del espíritu* en el otoño de 1831. En las intenciones de Hegel, y en general, en la opinión de los intérpretes, estas se vieron reducidas a aspectos exteriores y formales filosóficamente no relevantes. Leídas, sin embargo, a la luz de los trabajos coetáneos (la reelaboración de las lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios y la versión del *Vorrede* a la segunda edición de la *Ciencia de la lógica*) revelan una riqueza de pistas teóricamente muy significativas.

*Palabras clave:* Georg W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (Prefacio)

### Abstract

The essay analyses the corrections Hegel made to the *Foreword* of the *Fenomenology of Spirit* in the autumn of 1831. In Hegel's intentions and, in general, in the opinion of the scholars they were limited to exterior and formal aspects, without philosophical consequences. On the contrary, if they are read in the light of coeval works (the new elaboration of the lessons on the proofs of the existence of God and the draft of the *Foreword* to the second edition of the *Science of Logic*) they reveal a richness of theoretically very significant cues.

*Keywords:* Georg W.F. Hegel, *Fenomenology of Spirit* (Foreword)

---

\* Universidad de Padua, Italia.

La *Fenomenologia* è sempre stata per Hegel una sorta di *Sorgenkind*, il figlio,<sup>1</sup> che è continua fonte di preoccupazioni e tuttavia amato. Si sa che ancora prima che l'opera apparisse in libreria, nel 1807, Hegel si proponeva già un suo miglioramento, dando per imminente una seconda edizione,<sup>2</sup> (cosa che, in realtà, avverrà solo 25 anni dopo), e come egli abbia preso subito una certa distanza critica nei confronti dell'opera.<sup>3</sup> E' una distanza che si ripresenta, quando nel 1829, nel prendere accordi editoriali per una seconda edizione, Hegel si mostra convinto della necessità del suo rifacimento (*Umarbeitung*);<sup>4</sup> una convinzione che, paradossalmente, trova conferma anche nella successiva smentita di tale proposito: come vedremo subito, se alla fine Hegel sembra risolversi a mantenere alla *Fenomenologia* il suo carattere di peculiare lavoro giovanile, legato alla situazione storico-speculativa che ne aveva ispirato la composizione, questo significa che essa non è immediatamente assimilabile alle acquisizioni sistematiche della maturità, a meno di non procedere a un suo radicale rifacimento. Se a tutto ciò s'intrecciano le ben note oscillazioni relativamente al mantenere o togliere alla *Fenomenologia* la funzione di prima parte del sistema della scienza, si potrà avere l'impressione del gravare di una buona dose d'indecisione, da parte di Hegel, su una pluralità di aspetti tutt'altro che trascurabili dell'opera. Tuttavia può essere un correttivo a tale impressione ricordare ciò che Heidegger afferma relativamente ai ripensamenti hegeliani sull'ordinamento interno della *Fenomenologia* ed estendere quanto egli dice all'insieme delle vicende da cui l'opera è stata travagliata: «lo stesso Hegel qui esita – con quell'esitazione che non deriva da una sola provvisoria penetrazione delle cose, ma che appartiene al comprendere veramente tale quando esso giunge all'estremo; un esitare che tanto meno è dato, a noi e alla nostra limitata intelligenza, di criticare, in quanto dovremmo piuttosto ben sapere quanto sia

<sup>1</sup> Della *Fenomenologia* come di un «Kind» Hegel parla nella lettera a Niethammer del 16 gennaio 1807 (*Briefe von und an Hegel*, Bd. 1, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, p. 136).

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Cfr. la lettera a Schelling del 1 maggio 1807, in cui non solo chiede indulgenza per le circostanze esterne in cui dovette comporre le ultime parti, ma lamenta anche difetti strutturali nell'elaborazione speculativa del contenuto, *ivi*, 161-162).

<sup>4</sup> Cfr. la lettera a von Meyer del 9 agosto 1829, *ivi*, Bd. 4, hrsg. v. Hamburg, R. Flechsig, 1961, 30).

difficile e raro averlo in dono. Perché *questo* esitare è la modalità del cammino filosofico quando esso è «estremo».<sup>5</sup>

E' possibile trovare una traccia di questo comprendere radicale nel modo in cui Hegel ritorna, nelle ultime settimane della sua vita, sull'opera giovanile? E, innanzitutto, con quale atteggiamento egli si accinge a rivedere la *Fenomenologia*? Per rispondere alla prima domanda occorre collocare l'opera di revisione della *Fenomenologia* nel contesto dei lavori cui Hegel stava attendendo nell'autunno del 1831. Essi riguardano da un lato la rielaborazione delle sue lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio, che avrebbero dovuto essere pubblicate col titolo *Über das Daseyn Gottes*, dall'altro la stesura della Prefazione alla seconda edizione della *Scienza della logica*. Vedremo a conclusione di questa ricerca quale peso possa avere il riferimento a questi due lavori per arrivare a chiarire il senso di alcuni degli interventi più significativi operati da Hegel sul testo della Prefazione alla *Fenomenologia*. Per rispondere alla seconda domanda occorre invece fare riferimento al breve appunto rimastoci, dove Hegel traccia alcune linee direttrici che avrebbero dovuto guidare il lavoro di revisione, subito interrotto dalla morte.<sup>6</sup>

In esso, dopo avere nominato la Prefazione, la *Fenomenologia* e la funzione di «prima parte» del sistema che l'opera svolgeva nel progetto originario («Vorrede-Phänomenologie-erster Theil eigentlich»), egli fissa 3 punti. Nel primo, viene ricordato il compito della *Fenomenologia*, che consiste nel portare la coscienza al punto di vista della scienza («a) *Voraus, der Wissenschaft - das Bewußtseyn auf diesen Standpunkt zu bringen*»); nel secondo, viene espresso il proposito determinare ulteriormente l'oggetto per sé, tenendo conto della logica che agisce alle spalle della coscienza («b) *Gegenstand für sich fortbestimmen, Logik hinter dem Bewußtseyn*»); nel terzo la *Fenomenologia* viene giudicata un peculiare

---

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Gesamtausgabe*, Bd. 32, hrsg. v. I. Frankfurt, Görland, a. M., 1980, 51 (*La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, trad. it. S. Caianiello, Napoli 1988, 70).

<sup>6</sup> Per la storia dei lavori preparatori alla seconda edizione cfr. l'*Editorischer Bericht* in G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 1986 (citata in seguito con *PhG*), 7/4-7/8; per il testo dell'appunto e per la sua storia cfr. *ivi*, 448 e 472.

lavoro giovanile («*c*) *eigenthümliche frühere Arbeit*») che non va rifatto («*nicht Umarbeiten*»), ma riferito all'epoca della sua redazione («*auf die damalige Zeit der Abfassung bezüglich*»); e conclude sottolineando come un tratto caratteristico della Prefazione sia ravvisabile nel fatto che allora era dominante una concezione astratta dell'assoluto («*in Vorrede: das abstracte Absolute - herrschte damals*»).

Relativamente al primo punto, si può osservare che, nonostante le riserve espresse sulla *Fenomenologia*, Hegel ha sempre riconosciuto a quest'opera la funzione di condurre al punto di vista della scienza e di costituire quindi la «giustificazione» (*Rechtfertigung*) del sapere speculativo: tale essa è nella *Scienza della logica*,<sup>7</sup> in quanto è «deduzione» (*Deduction*) del concetto della scienza pura;<sup>8</sup> nell'*Enciclopedia* del 1817, dove essa è «produzione» (*Erzeugung*) del concetto della scienza pura,<sup>9</sup> mentre nelle due successive edizioni dell'*Enciclopedia* essa è il processo mediante il quale viene mostrata (*aufgezeigt*) la «necessità» del punto di vista della scienza filosofica.<sup>10</sup> Il fatto che egli richiami qui tale funzione, può valere per Hegel come una sorta di promemoria, soprattutto per quando, rivedendo l'opera, gli accadrà di trovarsi di fronte a espressioni che potrebbero sembrare in contrasto con tale convinzione. Ad esempio (e lo vedremo in dettaglio più avanti), nella Prefazione, egli avverte il lettore che il divenire della scienza o del sapere, presentato dalla *Fenomenologia*, «appare come qualcosa

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Band: *Die objektive Logik*, erstes Buch: *Das Sein* 1812, *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1977, 20, 11 (*Scienza della logica*, trad. it. A. Moni, rev. e nota introduttiva C. Cesa, Bari 1968, 30).

<sup>8</sup> *Ibid.*, 37 (30-31).

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Unter Mitarb. (1817). von H.-C. Lucas u. U. Rameil, hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grotzsch, *Gesammelte Werke*, Bd. 13, Hamburg 2000, § 36, 34, 21-24 (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Trento 1987, 34).

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1827, hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, *Gesammelte Werke*, Bd. 19, Hamburg 1989, § 25 Anm., 50, 19-20 (citata in seguito con Enz. B); G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg 1992, § 25 Anm., 68, 27-29 (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. B. Croce, Bari 1951, 35); citata in seguito con Enz. C.

d'altro da un avviamento della coscienza non scientifica alla scienza; anche come qualcosa d'altro da una fondazione della scienza» e ben altro ancora dall'entusiasmo di chi comincia direttamente dall'assoluto, senza tener conto delle posizioni altrui.<sup>11</sup> Nei giudizi riportati sopra, così come nella presentazione al pubblico della propria opera,<sup>12</sup> Hegel riconosce invece alla *Fenomenologia* proprio ciò che qui sembra negarle e cioè il compito di presentare il processo di elevazione della coscienza prescientifica alla scienza come giustificazione e dimostrazione della necessità del sapere speculativo.

Relativamente al secondo punto, credo che l'intendimento di procedere nella determinazione dell'oggetto «per sé» debba essere inteso nel senso specificamente hegeliano di questa espressione: l'oggetto è «in sé» quando le determinazioni che gli competono giacciono in esso ancora non sviluppate relativamente al contesto in cui si presenta, mentre è «per sé» quando comincia ad avere riferimento a ciò che è altro da esso. E' infatti grazie a questa relazione con l'alterità che l'oggetto può sviluppare ciò che lo determina in modo non occasionale, ma obbedendo alle possibilità di connessione con altro che sono inscritte nella sua struttura intelligibile. Ed è probabilmente a questo che Hegel pensa quando accenna a una logica che sta dietro le spalle della coscienza, non vista da questa: sviluppato «per sé», l'oggetto si arricchisce di determinazioni logiche che sono di pertinenza del sapere speculativo e non del modo in cui l'oggetto si mostra nel «sapere apparente» della coscienza. Quanto detto può trovare una conferma nell'annotazione al § 25 delle ultime due edizioni dell'*Enciclopedia*. Qui Hegel riconosce che la complicazione del cammino fenomenologico deriva dal fatto che lo svolgimento degli oggetti che appartengono a parti speciali della scienza filosofica (ad esempio, la morale, il costume, l'arte, la religione) appartiene anche allo svolgimento della coscienza, dal momento che quegli oggetti sono, al tempo stesso, contenuto delle sue esperienze concrete. A parte il fatto singolare che qui Hegel mette a confronto

---

<sup>11</sup> PhG, 24, 6-12.

<sup>12</sup> Vi si dice che la *Fenomenologia* concerne la «fondazione del sapere» e che considera «la preparazione alla scienza da un punto di vista grazie al quale essa è una scienza nuova, interessante e la prima scienza della filosofia» (cfr. la *Selbstanzeige der Phänomenologie* in *ivi*, 446, 7-11).

i contenuti fenomenologici con quelli della scienza filosofica che all'epoca della composizione della *Fenomenologia* era lungi dall'essere conquistata nella sua forma definitiva,<sup>13</sup> rimane tuttavia che nell'opera giovanile ciò che degli oggetti è in primo piano è il modo in cui essi appaiono alla coscienza e non la trasparenza razionale delle strutture intelligibili con cui dovranno essere presenti nella scienza. Lo sviluppo della loro razionalità intrinseca non è assente dal cammino fenomenologico, ma è nascosta e affiora solo là dove Hegel accenna a ciò che «in sé o per noi» dovrebbe essere già accaduto a livello del «sapere». In ogni caso tale «in sé» agisce senza che la coscienza se ne avveda: il suo svolgimento, afferma Hegel, «deve procedere, per così dire, dietro le spalle di lei (*hinter dessen Rücken*), in quanto il contenuto si comporta come l'*in sé* rispetto alla coscienza».<sup>14</sup> Il proposito, quindi, di procedere alla determinazione dell'oggetto «per sé» potrebbe corrispondere all'intento di lasciare affiorare con maggiore ricchezza di articolazioni la struttura intelligibile degli oggetti che si avvicinano nel «sapere apparente» della coscienza.

Nel terzo punto, Hegel esprime l'intenzione di non procedere a una rielaborazione dell'intera *Fenomenologia*, ma di lasciare a questa prima opera sistematica la sua configurazione originaria. Di particolare rilievo è la sottolineatura di quello che doveva apparirgli come il tratto dominante del momento storico in cui l'opera fu redatta, e riflesso in particolar modo nella Prefazione, e cioè la lotta contro una concezione astratta dell'assoluto: si tratta di una battaglia a favore del concreto che ha la sua naturale prosecuzione nell'intento, ora espresso, di perseguire una più intensa determinazione dell'oggetto «per sé», se è vero che qualcosa ha tanto più di concretezza quanto più ha d'intelligibilità.

In che modo Hegel intendeva applicare queste direttive lavorando alla nuova edizione dell'opera? Si sa che egli si è fermato nella revisione alla pagina XXXVII dell'edizione del 1807.<sup>15</sup> Forse quello che egli ha potuto fare è troppo

---

<sup>13</sup> Cfr. quanto osserva O. Pöggeler nella *Einführung* a G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. O. Pöggeler u. D. Kohler, Berlin 1998, 26.

<sup>14</sup> Enz. B, § 25 Anm., 50, 22-31; Enz. C, § 25 Anm., 68,30-69, 10 (35).

<sup>15</sup> Corrisponde in PhG a 27, 9.

poco per potere esprimere un giudizio; tuttavia, gli interventi effettuati fin lì si lasciano raggruppare secondo alcune caratteristiche che presentano lati non privi d'interesse.

Un primo gruppo di interventi è caratterizzato da semplici correzioni o miglioramenti dell'espressione, come quando, ad esempio, la copula «ist» viene sostituita da verbi più aderenti al contesto, quali «pflegt»<sup>16</sup> «enthält»<sup>17</sup> o «sich weiß».<sup>18</sup> Sicuramente più significativi sono invece gli interventi volti a precisare un concetto o a esplicitarne il significato speculativo. Così, ad esempio (nominando A l'edizione del 1807 e B la revisione del 1831),<sup>19</sup> troviamo spiegata in A la natura della mediazione come «da pura negatività o il *divenire semplice*» (die reine Negativität oder das *einfache Werden*),<sup>20</sup> mentre in B Hegel scrive «da pura negatività o, abbassata alla sua pura astrazione, il *divenire semplice*» (die reine Negativität oder, auf ihre Abstraktion herabgesetzt, das *einfache Werden*), dove il divenire viene precisato concettualmente come la forma più astratta di mediazione rispetto a quelle forme più concrete che sono la riflessione, l'io o l'atto del negare. Si tratta di una precisazione che, pur nella sua sinteticità, presuppone un livello di maturazione che poteva essere esibito solo dopo la stesura della *Scienza della logica*. Poco più oltre, Hegel offre un esempio (assai modesto, se si vuole, ma non trascurabile) dell'attenzione prestata al momento del «per sé»: dovendo spiegare in che cosa consiste l'inizio della filosofia, in A lo identifica con «la riflessione, che è essa stessa semplice ovvero l'immediatezza, l'essere» (die Reflexion, die selbst einfach oder die Unmittelbarkeit ist, das *Seyn*),<sup>21</sup> mentre in B scrive: «la riflessione, che è essa stessa semplice, l'immediatezza come tale per sé, l'essere» (die Reflexion, die selbst einfach, die Unmittelbarkeit als solche für sich ist, das *Seyn*), dove la riflessione non è più identificata con la sola immediatezza, ma con l'immediatezza che, essendo «per sé», racchiude originariamente in sé la mediazione, a partire dalla quale la filosofia può cominciare a svilupparsi.

<sup>16</sup> *Ivi*, 9, 21.

<sup>17</sup> *Ivi*, 19, 24.

<sup>18</sup> *Ivi*, 23, 12.

<sup>19</sup> Di A verrà indicata, come nelle note precedenti, la pagina e la riga, mentre per B occorre andare alle righe corrispondenti dell'apparato critico.

<sup>20</sup> *Ivi*, 19, 31-32.

<sup>21</sup> *Ivi*, 22, 28-29.

Significativo è anche il lavoro di esplicitazione del contenuto che Hegel compie, ad esempio, a proposito del concetto di *Bildung*. Trattando del rapporto dell'individuo allo spirito universale, in A egli scrive che il singolo «percorre anche i gradi di formazione dello spirito universale» (*durchlaufft jeder einzelne auch die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes*),<sup>22</sup> mentre in B rafforza di molto il carattere di necessità di tale cammino, rendendolo più vincolante non solo in generale, ma anche relativamente a ciascuna delle sue tappe: «il singolo deve (muß) percorrere anche secondo il contenuto i gradi di formazione dello spirito universale» (*der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen*). E ancora, poco più oltre, dopo aver ricordato che il processo di formazione storica della civiltà è proprietà acquisita dello spirito universale, in A Hegel scrive che questo spirito «costituisce la sostanza dell'individuo o la sua natura inorganica» (*die Substanz des Individuums oder seine unorganische Natur ausmacht*),<sup>23</sup> mentre in B scrive che esso «costituisce la sostanza dell'individuo e, apparendogli così esteriormente, la sua natura inorganica» (*die Substanz des Individuums und so ihm äußerlich erscheinend seine unorganische Natur ausmacht*), dove l'aggiunta esplicita il significato speculativo di ciò che nell'individuo è «sostanza»: si tratta di un patrimonio di cultura, mediato principalmente dal linguaggio, che agisce sul singolo in modo immediato, non consaputo e che, proprio per questo, egli avverte come qualcosa di esterno e di non organico a sé; in una parola, si tratta di una sostanza non ancora innalzata a soggetto che l'individuo *deve* fare propria con una fatica non minore di quella compiuta dallo spirito universale e quindi, Hegel aggiunge in B, «*der Sache nach*», secondo la cosa stessa.<sup>24</sup>

Un altro tipo di interventi sono quelli volti a risolvere un'indeterminatezza o un'ambiguità del testo, anche eliminandone alcune parti.<sup>25</sup> Trattando in A dell'ascendenza aristotelica della definizione di ragione come «operare conforme a un fine» (*zweckmäßiges Thun*),<sup>26</sup> Hegel ricorda che «il fine è

<sup>22</sup> *Ivi*, 25, 1-2.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 8-9.

<sup>24</sup> *Ivi*, 26, 1.

<sup>25</sup> Come accade in *ivi*, 26, 16-17.

<sup>26</sup> *Ivi*, 20, 11-12.



l'immediato, il quieto, che è esso stesso motore, ovvero è soggetto. La sua astratta forza a muovere è l'essere-per-sé o la pura negatività» (der Zweck ist das Unmittelbare, das Ruhende, welche selbst bewegend, oder Subject ist. Seine abstracte Krafft zu bewegen ist das Fürsichseyn oder die reine Negativität).<sup>27</sup> In B il testo viene modificato sia graficamente sia nel contenuto: «il fine è l'immediato, il *quieto*, l'immoto, che è *esso stesso motore*, così esso è *soggetto*. La sua forza a muovere, presa astrattamente, è l'essere-per-sé o la pura negatività» (der Zweck ist das Unmittelbare, *Ruhende*, das Unbewegte, welche *selbst bewegend* ist; so ist es *Subject*. Seine Krafft zu bewegen, abstract genommen, ist das Fürsichseyn oder die reine Negativität). Credo sia degno di nota innanzitutto l'evidenziazione grafica delle parole che più direttamente si riferiscono alla dottrina di Aristotele del motore immobile, in secondo luogo la specificazione di «*Ruhende*» col più aristotelico «Unbewegte» e infine il piccolo, ma significativo rafforzamento dell'attribuzione al primo motore del carattere di «soggetto». Ed è proprio questo che può spiegare l'intervento immediatamente successivo che toglie di mezzo l'ambiguità presente nel testo in A. Questo si presta a essere letto come se Hegel attribuisse al primo motore aristotelico una forza ancora astratta, identificabile con l'essere-per-sé o con la pura negatività. La revisione operata in B fa derivare invece tali caratteristiche da un'assunzione astratta del principio che non è certo imputabile ad Aristotele e questo è in linea con il peso crescente che la teleologia e la teologia aristotelica hanno nella speculazione hegeliana, com'è testimoniato dalla ben nota citazione del passo del XII° libro della *Metafisica*, che chiude l'esposizione dell'*Enciclopedia* nelle edizioni del '27 e del '30.

Ancora volto a togliere un possibile fraintendimento è l'intervento a proposito dell'autocoscienza immediata, di cui in A si dice che «è principio della realtà» (Princip der Wirklichkeit),<sup>28</sup> mentre in B si afferma che essa «ha nella certezza di se stessa il principio della sua realtà» (in der Gewißheit seiner selbst das Princip seiner Wirklichkeit hat), dove a un'affermazione che sembra porre l'autocoscienza immediata come principio della *Wirklichkeit* in generale

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 15-17.

<sup>28</sup> *Ivi.*, 23, 21-22.

viene sostituita la precisazione che ciò vale per la *sua* realtà e solo in quanto la certezza di sé viene eretta a unico principio costitutivo dell'autocoscienza. Ancora su questa linea è l'intervento sul testo ricordato all'inizio. In relazione al significato complessivo della *Fenomenologia*, Hegel afferma in A che il divenire della scienza, presente in quest'opera, «appare (erscheint) come qualcosa d'altro da un avviamento della coscienza non scientifica alla scienza; anche come qualcosa d'altro da una fondazione della scienza» (erscheint als etwas anderei, denn als die Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseyns zur Wissenschaft; auch etwas anderei, als Begründung der Wissenschaft) e ben altro ancora dall'entusiasmo di chi comincia direttamente dall'assoluto, senza tener conto delle posizioni degli altri.<sup>29</sup> Qui l'ambiguità è presente nell'«erscheint» iniziale, il quale può significare «appare» sia nel senso di «si mostra», «si presenta», sia nel senso di una parvenza non condivisa da Hegel. In B l'«erscheint» cade e Hegel risolve l'ambiguità nel senso che il divenire della scienza, presentato dalla *Fenomenologia*, «non sarà ciò che dapprima ci si rappresenta sotto un avviamento della coscienza non scientifica alla scienza ecc.» (wird nicht das seyn, was man zunächst unter einer Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseyns zur Wissenschaft sich vorstellt). Non è più quindi la *Fenomenologia in sé* che «appare» come qualcosa d'altro da un «avviamento», una «fondazione» o un «entusiasmo», quanto piuttosto essa è avviamento, fondazione e entusiasmo,<sup>30</sup> in un senso del tutto diverso dal modo ordinario di rappresentarsi tali determinazioni.

Vi è infine un'ulteriore serie d'interventi che, pur nella loro essenziale brevità, presentano un peso speculativo via via crescente. Si va così da alcune piccole, ma non trascurabili accentuazioni del carattere dinamico di determinati contesti (ad es. il «lato *negativo*» (*negative Seite*)<sup>31</sup> della confutazione, presente in A, diventa in B l'«operare negativo» (*negatives Thun*) della medesima, oppure «lo spirito, che si sa così come spirito» (*der Geist, der sich so als Geist weiß*)<sup>32</sup>

<sup>29</sup> *Ivi*, 24, 6-12.

<sup>30</sup> Anche entusiasmo, purché questo non pretenda d'impadronirsi d'un balzo dell'assoluto: basta ricordare come poche pagine più avanti Hegel affermi che «il vero è un delirio bacchico, in cui non v'è membro che non sia ebbro» (*ivi*, 35, 5-6).

<sup>31</sup> *Ivi*, 21, 26.

<sup>32</sup> *Ivi*, 22, 18.

in A, diventa in B «lo spirito che si sa così sviluppato come spirito» (der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß), fino ad aggiunte di particolare rilievo che si concentrano in una ristretta successione di pagine. Così, ad esempio in A, dopo aver sintetizzato il fondamento e il terreno del sapere speculativo nella celebre formula: «il *puro* autoriconoscersi nell'assoluto essere-altro». <sup>33</sup> Hegel afferma che la filosofia, per poter cominciare, presuppone o esige di trovarsi su questo terreno che è spiritualità pura o «l'universale che ha il modo della semplice immediatezza» (das Allgemeine, das die Weise der einfachen Unmittelbarkeit hat). <sup>34</sup> A questo punto, in B, Hegel inserisce una nuova frase: «-questo semplice, quando ha *esistenza* come tale, è il terreno, dei pensieri, che è solo nello spirito» (-dieß Einfache, wie es als solches *Existenz* hat, ist der Boden, der Denken, der nur im Geist ist). L'aggiunta, di non immediata comprensione, può ricevere luce sia dal più ampio contesto in cui essa appare sia da un intervento breve, ma molto significativo che Hegel opera poche righe più sotto. Il contesto è quello del rapporto tra la filosofia, che per Hegel è la «scienza» o il sapere nella sua universalità generale, e l'individuo o la coscienza singola. Se per la scienza vale l'identità del pensare e dell'essere, poiché in essa ogni estraneità viene vinta e riportata alla trasparenza del sapere, il punto di vista della coscienza è, al contrario, dominato dall'estraneità dell'oggetto, dal momento che essa è «sapere di cose oggettive in contrapposizione a se stessa e di se stessa in contrapposizione a quelle». <sup>35</sup> Si produce così una situazione in cui il punto di vista della scienza e quello della coscienza esprimono due concezioni inverse sia del sapere sia della verità e non si può pretendere di risolvere il conflitto facendo adottare alla coscienza immediatamente il punto di vista della scienza, perché questo significherebbe sottoporla all'inutile violenza di farla camminare con le gambe per aria. Il compito che la *Fenomenologia* assume su di sé è appunto quello di sormontare l'estraneità reciproca tra scienza e coscienza, conferendo alla prima un'estrinsecazione e uno sviluppo che devono significare, per la seconda, la possibilità d'innalzarsi al suo punto di vista. Ora questo è possibile solo se la scienza riconosce all'individuo il diritto di pretendere

---

<sup>33</sup> *Ivi*, 22, 21.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 26-27.

<sup>35</sup> *Ivi*, 23, 9-11.

che essa «gli fornisca almeno la scala per raggiungere questo punto di vista» (ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche)<sup>36</sup> e, aggiunge Hegel in B, «mostrandoglielo in lui stesso» (ihm in ihm selbst denselben aufzeige). L'aggiunta è importante, perché, nell'intendimento di Hegel il punto di vista della scienza, anche se inizialmente viene percepito dall'individuo come qualcosa di estraneo, in realtà abita dentro di lui, è della sua stessa essenza. Credo che sia proprio a partire da qui che diventa possibile comprendere la funzione e il significato della frase che Hegel ha inserito più sopra. Per superare l'opposizione di scienza e coscienza occorre fare leva su un elemento comune a entrambe e questo è la semplicità del pensiero, il «terreno» che ha «esistenza» nell'essenza spirituale dell'individuo. Si potrebbe ripetere con Platone che la *paideia*, la *Bildung*, non consiste nel mettere la vista in occhi ciechi, perché l'individuo possiede già la capacità di vedere (il pensiero); solo che tale capacità non è rivolta dove dovrebbe e la possibilità di guardare nella direzione giusta non è qualcosa di estraneo all'individuo, ma è alla sua portata e ottenibile facendo leva sulle sue forze e a partire da lui stesso.<sup>37</sup>

Sempre relativamente al processo di formazione del sapere, Hegel insiste sulla pazienza che il singolo deve avere di percorrere tale itinerario non solo in tutta la sua lunghezza, ma anche soffermandosi presso tutti i suoi momenti, poiché la totalità è presente in essi secondo la peculiare determinazione propria a ciascuno. L'individuo non può essere da meno dello spirito del mondo che si è «sobbarcato l'immane lavoro della storia universale» (die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte)<sup>38</sup> e qui Hegel sente il bisogno, in B, di precisare il carattere proprio di questo lavoro dello spirito e aggiunge: «nella quale [storia universale] esso [lo spirito] ha plasmato in ciascuna forma, nella misura di cui questa è capace, l'intero suo contenuto» (in welcher er in jeder den ganzen Gehalt seiner, dessen sie fähig ist, herausgestaltete). Si tratta evidentemente di una riformulazione di quello che egli aveva appena affermato relativamente alla presenza della totalità in ogni momento del percorso di

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, 3-4.

<sup>37</sup> Plato, *Resp.* VII, 518 d 3-521 c 8.

<sup>38</sup> *Ivi.*, 25, 24- 25.

formazione dello spirito. Tuttavia è significativa la precisazione che Hegel introduce in un concetto che gli è sempre stato caro e che costituisce l'impegno speculativo più intenso per una considerazione filosofica della storia: la capacità di cogliere l'intero nel frammento, la circolarità organica di un'unica vita che apparentemente si disperde nella pluralità delle sue formazioni storiche, ma che in realtà si mantiene in unità con se stessa, trasparente, immutata, al fondo di ogni sua realizzazione.<sup>39</sup> Ora Hegel precisa il carattere di questo rapporto dello spirito alle forme del divenire storico, affermando che il suo contenuto è sì presente in ognuna di esse come un tutto, ma un tutto che esse recepiscono «per quanto ciascuna ne è capace». Da un lato, quindi, sembrerebbe che il contenuto dello spirito non sia qualcosa che si debba formare per crescita progressiva, ma che c'è già come una totalità compiuta; dall'altro le forme storicamente determinate del divenire storico sono riconosciute capaci di accogliere in sé l'intero dello spirito, ma con la limitazione derivante dal livello di complessità proprio a ciascuna.

Hegel potrebbe essere stato indotto a introdurre questa precisazione per smussare il conflitto tra due contrastanti concezioni del divenire storico, che in queste pagine di A sembrano convivere l'una accanto all'altra. La prima è quella espressa da Hegel nello scritto del suo esordio filosofico, la *Differenz*, dove egli afferma che relativamente all'intima essenza della filosofia, come nell'arte, non vi sono né predecessori né successori, ma è sempre la stessa totalità, la ragione unica e medesima, che si trova incarnata nelle sue diverse realizzazioni storiche.<sup>40</sup> Questa convinzione è stata considerata spesso dagli interpreti in contrasto con la concezione matura della storia o comunque superata da questa, là dove Hegel vede nel divenire storico il luogo della progressiva realizzazione dell'assoluto: per quanto riguarda la filosofia, ciò comporta che, contrariamente alla concezione giovanile, vi debbano essere necessariamente predecessori e successori; non per nulla, infatti, Hegel sostiene che la filosofia ultima nel tempo è anche la più ricca e la più compiutamente razionale. Nella

---

<sup>39</sup> E' qualcosa di analogo a quanto accade in Spinoza, dove l'essenza dell'unica sostanza è interamente presente in ciascuno dei suoi attributi, secondo la determinatezza propria a ciascuno.

<sup>40</sup> Cfr. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Uebersicht der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, in *Gesammelte*

Prefazione del 1807 le due prospettive sono entrambe presenti, perché all'affermazione dell'immanenza della totalità in ogni momento storico segue, dopo poche righe, il riconoscimento che la storia costituisce la via, attraverso la quale lo spirito «potè raggiungere la coscienza circa se stesso».<sup>41</sup> Il problema consiste evidentemente nella necessità di conciliare una concezione del contenuto dello spirito come una totalità in sé già compiuta, e quindi non suscettibile d'incrementi («l'*immoto*, che è *esso stesso motore*»), e quella di un divenire che risulta essenziale allo spirito stesso, se è in esso che lo spirito ottiene la coscienza di sé. L'aggiunta in B sembra sottolineare che la conciliazione tra indivenienza e processualità può essere trovata dal lato delle formazioni storiche determinate, qualora queste siano colte nel loro limite e cioè nella diversa capacità che esse hanno di ospitare in sé il contenuto totale dello spirito. Resta tuttavia la difficoltà d'intendere in che modo tale contenuto possa essere considerato una totalità se a esso manca ancora l'acquisizione progressiva della coscienza di sé da parte dello spirito e quindi del suo sapere circa se stesso.

Sempre all'interno di questa prospettiva si possono intendere le aggiunte che nelle righe successive s'infittiscono, prima d'interrompersi definitivamente, quasi a mostrare che via via che il lavoro di revisione procedeva, Hegel si sentiva sempre più coinvolto in esso e sempre più tentato d'intervenire sul testo in misura maggiore di quanto si era proposto. Così, dovendo paragonare la fatica compiuta dallo spirito del mondo nel forgiare il sapere e quella che deve compiere l'individuo, Hegel nota come questi si trovi di fronte un cammino più breve, perché il contenuto del sapere è «realtà già ridotta a possibilità e immediatezza già domata» (*die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit und die bezwungne Unmittelbarkeit ist*);<sup>42</sup> in B Hegel aggiunge: «la figurazione già abbassata alla sua abbreviazione, alla semplice determinazione di pensiero» (*die Gestaltung bereits auf ihre Abbreviatur, auf die einfache Gedankenbestimmung, herabgebracht ist*), dove è evidente la preoccupazione di sottolineare come il processo in virtù del quale ciò che dapprima comporta

---

*Werke*, Bd. 4: *Jenaer Kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg 1968, 10, 29-31, 12, 13-18 (*Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1971, 11, 13).

<sup>41</sup> *PhG*, 26, 1.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 3-4.

il paziente lavoro sulla realtà per ricavarne la forma intelligibile, poi, attraverso il linguaggio, la cultura, la tradizione diventa una determinazione di pensiero che, racchiusa nella semplicità di una formula, costituisce il patrimonio della «sostanza» che l'individuo deve far proprio.

Nella frase immediatamente successiva l'intervento di Hegel è ancora più significativo, perché nella prima parte di essa il contenuto di A appare invertito in B. In A si legge che il contenuto «già [ridotto a] un *pensato*, è proprietà dell'individualità; non si tratta più di convertire l'*esserci* nell'*essere-in-sé*, ma solo l'*in-sé* nella forma dell'*essere-per-sé*, il cui modo è da determinare più da vicino» (schon ein *gedachtes*, ist er Eigenthum der Individualität; ist er nicht mehr das *Daseyn* in das *Ansichseyn*, sondern nur das *Ansich* in die Form des *Fürsichseyns* umzukehren, dessen Art näher zubestimmen ist).<sup>43</sup> In B tutto questo diventa: «essendo già un *pensato*, il contenuto è *proprietà* della sostanza; non si tratta più di convertire l'*esserci* nella forma dell'*essere-in-sé*, ma solo l'*in-sé* nella forma dell'*essere-per-sé*, [l'*in-sé*] che non è più né puramente originario né immerso nell'*esserci*, ma piuttosto già *ricordato*. Il modo di questo operare è da precisare più da vicino» (schon ein *Gedachtes*, ist der Inhalt *Eigenthum* der Substanz; ist er nicht mehr das *Daseyn* in die Form des *Ansichseyns*, sondern nur das weder mehr bloß ursprüngliche, noch in *Daseyn* versenkte, vielmehr bereits *erinnerte* *Ansich* in die Form des *Fürsichseyns* umzukehren. Die Art dieses Thuns ist näher anzugeben). Si può osservare innanzitutto che quello che in A era detto proprietà dell'«individualità», ora viene detto proprietà della «sostanza», dove con questo termine Hegel intende quel patrimonio di conoscenze che giacciono stratificate e intrecciate nel linguaggio, nella cultura, nella tradizione, senza essere per questo già patrimonio consapevole dell'individuo. Ciò che Hegel vuole dunque sottolineare in B è la necessità di tenere conto, nella formazione della coscienza, dell'importanza del momento dell'*in-sé*, in cui ciò che deve *diventare* possesso dell'individuo (la trasformazione dell'*in-sé* nell'*essere-per-sé*) è ancora calato nella sostanza senza essere saputo dalla coscienza: l'individuo deve penetrare all'interno della sostanza al fine di rendersi trasparente il contenuto che vi è sedimentato e questo non è né qualcosa di originario, tale da porsi

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 4-7.

come un inizio assoluto, e nemmeno è qualcosa di esistente non ancora mediato dalla forza del pensiero. Il contenuto dell'*in-sé* è piuttosto qualcosa di «*erinnerte*», dove il rafforzamento (*er-*) della *Innerung* rende adeguatamente il senso di un processo d'interiorizzazione, per cui il già pensato, sciogliendosi dalla sua esistenza esteriore, diventa patrimonio della sostanza o, verrebbe da dire, si cala nell'inconscio collettivo, da cui l'individuo deve recuperarlo alla memoria consapevole.

Sempre su questa linea si colloca anche l'intervento successivo. Mentre in A Hegel scrive: «Ciò che all'individuo viene risparmiato in questo movimento è il togliere dell'esserci» (*was dem Individuum an dieser Bewegung erspart ist, ist das Aufheben des Daseyns*),<sup>44</sup> in B egli corregge: «dal punto di vista, dal quale noi qui assumiamo questo movimento, ciò che viene risparmiato rispetto all'intero è il togliere dell'esserci» (*was auf dem Standpunkte, auf dem wir diese Bewegung hier aufnehmen, am Ganzen erspart ist, ist das Aufheben des Daseyns*). Come prima la sostanza, ora è l'intero che prende il posto dell'individuo, a sottolineare che l'«*Aufheben des Daseyns*», il modo in cui l'esistenza immediata si toglie per diventare determinazione del pensiero, va colto nella prospettiva della totalità, non come opera di un singolo individuo, ma come risultato dell'attività di quello che Hegel chiama il «sé universale»,<sup>45</sup> dell'operare intrecciato di tutti e di ciascuno. Quello che tuttavia rimane e, Hegel aggiunge in B, «richiede la più alta trasformazione» (*der höheren Umbildung Bedarf*),<sup>46</sup> è la «rappresentazione», la quale, fin che rimane tale e non si muta nel concetto, appartiene sì alla sostanza, all'intero come sé universale, e tuttavia «questa proprietà a lui acquisita» (*dieses ihm erworbene Eigentum*) continua ad avere il carattere dell'immediatezza aconcettuale o dell'indifferenza immobile.<sup>47</sup>

Qui, dopo poche righe, dove gli interventi consistono o in una cancellazione di testo,<sup>48</sup> o in semplici mutamenti nella grafia delle parole, il lavoro di revisione di Hegel s'interrompe.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 8-9.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*, 16-17.

<sup>48</sup> Hegel elimina l'ossimoro «*die unmittelbare oder daseiende Vermittlung*» (*ibid.*, 21-22).



Qual è il rilievo storico-filosofico di tale lavoro e, innanzitutto, in che misura è lecito attribuirgliene uno? Credo che se si tiene conto, ad esempio, degli ultimi interventi esaminati, quando Hegel sostituisce a «individualità» e a «individuo» «sostanza» e «intero», sia difficile sostenere che «a una rigorosa analisi della revisione hegeliana di questa parte di testo risulta del tutto chiaro che si tratta solo dell'eliminazione di errori di stampa, di miglioramenti stilistici e – in alcuni pochi luoghi – di insignificanti mutamenti esplicativi»<sup>49</sup>. E' innegabile che quest'opinione può trovare conforto in quanto scriveva J. Schulze nella Prefazione alla seconda edizione della *Fenomenologia*,<sup>50</sup> dove, riferendosi sia all'appunto, da cui siamo partiti all'inizio, sia a dichiarazioni orali di Hegel stesso, riferisce che era intenzione di Hegel «cercare di venire in aiuto all'esposizione mediante lievi modifiche, là dove l'espressione gli pareva risultare poco adeguata o l'articolazione delle frasi non sufficientemente chiara».<sup>51</sup> Eppure rimane l'impressione che via via che il lavoro procedeva, Hegel intensificasse sia quantitativamente sia qualitativamente i suoi interventi in modo tutt'altro che lieve o insignificante. Per comprendere le direttrici speculative da cui egli poteva essere guidato nell'opera di revisione credo che non si debba trascurare l'insieme dei lavori a cui Hegel attendeva nell'autunno del 1831. Come ricordavo all'inizio, egli si trovava impegnato su tre fronti: il completamento dello scritto *Über das Daseyn Gottes*, per il quale aveva già firmato il contratto di edizione, la revisione della *Fenomenologia* e la stesura della Prefazione alla seconda edizione della *Scienza della logica*, che porta la data 7 novembre 1831, una settimana prima della morte.

In questo contesto, gli interventi sulla Prefazione della *Fenomenologia* possono risultare non estranei a un rapporto con i lavori coevi. Se consideriamo gli interventi specularmente più significativi, essi possono essere raggruppati in due tipologie: quelli che si prendono cura dell'individuo e quelli che si prendono cura dell'intero. Relativamente all'individuo, come si è visto, la

---

<sup>49</sup> Così L.B. Puntel nel *Nachwort* a G.w.f. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart 1987, 581.

<sup>50</sup> In *Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Bd. 2, hrsg. V. J. Schulze, Berlin 1832.

<sup>51</sup> *Ivi*, V. Cfr. l'*Editorischer Bericht* in PhG, 477-478.

questione cruciale è quella della relazione della coscienza prescientifica alla scienza. Ciò che Hegel accentua nei suoi interventi di revisione è da un lato il carattere di necessità dell'itinerario che l'individuo deve percorrere per elevarsi al sapere assoluto, dall'altro il significato che viene ad avere l'innalzamento dell'individuo alla scienza, realizzato dall'itinerario fenomenologico: l'essenziale è comprendere che esso è qualcosa di radicalmente diverso da ciò che ordinariamente s'intende per un avviamento (*Anleitung*) della coscienza alla scienza o per una fondazione (*Begründung*) della medesima.<sup>52</sup>

Hegel non esplicita tale diversità e tuttavia, se si guarda alla struttura formale del rapporto di fondazione in cui l'individuo si trova rispetto a qualcosa di assoluto (nel caso della *Fenomenologia*, il sapere assoluto o la «scienza»), occorre riconoscere che questo è uno dei grandi temi speculativi che attraversa le lezioni *Über das Daseyn Gottes*. Qui, riprendendo osservazioni già presenti nella *Scienza della logica*,<sup>53</sup> e nelle ultime due edizioni dell'*Enciclopedia*,<sup>54</sup> Hegel offre una lettura, per così dire, antropologica delle prove dell'esistenza di Dio, in quanto il loro sviluppo argomentativo concerne non tanto Dio quanto l'uomo. Il processo teoretico del «provare» non ha infatti un significato intellettualistico e astratto, ma, al contrario, è un atto esistenziale che realizza, secondo Hegel, una vera e propria elevazione (*Erhebung*) dello spirito umano verso Dio. Ora quello che è essenziale in tale elevazione è che mentre nel modo ordinario d'intendere la prova, la *Begründung* assume il punto di partenza (l'uomo o il mondo) come un fondamento che è e che *rimane* alla base del punto d'arrivo (Dio), la cui esistenza risulta così mediata dall'esistenza del mondo; nel modo speculativo di fondazione, invece, quello da cui si comincia è un fondamento solo apparente,

<sup>52</sup> Cfr. *supra* i testi relativi alle note 22 e 29.

<sup>53</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Band, *Die objektive Logik*, zweites Buch: *Das Wesen*, 1813, in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1978, 325, 18-326, 21 (*Scienza della logica*, trad. cit., 540-541); G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band, *Die subjektive Logik. Die Lehre vom Begriff*, 1816, *Gesammelte Werke*, Bd. 12, hrsg. v. F. Hogemann u. W. Jaeschke, Hamburg, 1981, 129, 12-39 (*Scienza della logica*, trad. cit., 804).

<sup>54</sup> Cfr. Enz. B, § 36 Anm., 54, 31-55, 24; § 50 Anm., 65, 13-66, 36; § 68, Anm., 84, 7-12. Enz. C, § 36 Anm., 53, 31-54, 24 (41-42); § 50 Anm., 65, 13-66, 36 (55-56); § 68, Anm., 77.

la cui funzione è quella di togliersi proprio come fondamento: il nerbo della prova consiste nel mostrare come l'esserci dell'uomo o del mondo, da cui si parte, non ha vera realtà e il suo carattere è di negarsi nell'assoluto. La presa di coscienza da parte dell'uomo che tutto il contingente (e quindi anche lui stesso in quanto tale) è, nella sua essenza, autorisoluzione e passaggio nell'assoluto non è qualcosa che gli sopravvenga dall'esterno, imposto da un potere estraneo, ma scaturisce dal suo interno, è la manifestazione più propria della sua essenza e costituisce quel mutamento immanente della sua verità che lo eleva a Dio.

Letto alla luce di quest'impostazione, l'intervento hegeliano sul carattere dell'itinerario fenomenologico quale fondazione della scienza acquista il suo significato proprio. Nella rappresentazione ordinaria, l'avviamento della coscienza prescientifica alla scienza o la fondazione della scienza sono concepiti come se la scienza fosse il risultato di un processo di mediazione il cui motore è la coscienza o come se la coscienza fosse non solo il punto di partenza, ma il fondamento che è e rimane alla base della scienza quale principio della sua giustificazione. Al contrario, il senso dell'itinerario fenomenologico consiste in un radicale e progressivo mutamento della verità della coscienza, così che alla fine ciò che sembrerebbe essere un mediato e un posto dalla coscienza (il sapere assoluto) è in realtà ciò in cui questa si toglie e l'individuo, che appariva come mediatore, scompare in quanto tale e riconosce nella scienza la mediazione in atto che fin da principio ha mosso tutto il processo. Quando Hegel afferma che l'individuo ha il diritto di pretendere che la scienza gli fornisca almeno la scala per sollevarsi al suo punto di vista, e aggiunge «mostrandoglielo in lui stesso»,<sup>55</sup> intende ribadire che l'elevazione della coscienza al sapere assoluto è un movimento di autorisoluzione che per realizzarsi non deve far leva su puntelli estranei, ma le è immanente e costituisce la verità della sua essenza.

Relativamente invece ai diritti dell'intero, è in particolare alla Prefazione alla seconda edizione della logica che occorre guardare per comprendere la rilevanza degli interventi sulla *Fenomenologia*. Si tratta di un testo di cui è ben nota l'intensità con la quale ci restituisce il pensiero dell'ultimo Hegel, ma che, relativamente alla ricerca qui svolta, ci consente anche di riconoscere alcuni

---

<sup>55</sup> Cfr. *supra* i testi relativi alla nota 36.

tratti in comune con gli interventi fenomenologici. Si pensi, ad esempio, all'uso di determinate metafore relative al pensiero. Si sa che uno dei grandi temi della Prefazione alla seconda edizione della logica è costituito dal rilievo dato da Hegel a quella logica inconscia che permea di sé, inavvertita e non oggettivata, tutte le rappresentazioni, gli scopi, gli interessi, le azioni dell'uomo e che si trova racchiusa nel linguaggio. Si tratta di «determinazioni di pensiero che attraversano in generale il nostro spirito istintivamente e senza che se ne abbia coscienza»,<sup>56</sup> e nondimeno sono il risultato dello straordinario lavoro di quella che Hegel chiama «logica naturale». Questa, esposta e consegnata al linguaggio, è intessuta di forme del pensiero che sono come un'«immensa abbreviazione a fronte della singolarità delle cose».<sup>57</sup> Si ricorderà che Hegel, intervenendo sulla Prefazione alla *Fenomenologia*, usa la medesima immagine quando rileva che, grazie al travaglio compiuto dallo spirito nel compenetrare della propria razionalità tutte le forme dell'esistenza storica, l'individuo ha da compiere una fatica minore, perché si trova di fronte l'immediatezza già domata e, aggiunge, «la figurazione già abbassata alla sua abbreviazione, alla semplice determinazione di pensiero».<sup>58</sup> Quest'affinità nell'espressione linguistica può servire da spia per cogliere una conformità fra i due testi speculativamente assai più significativa. Nella Prefazione alla seconda edizione della logica Hegel interpone tra l'esistenza immediata delle cose e l'appropriazione consapevole della loro forma intelligibile da parte dell'individuo l'attività del pensiero che opera inconsciamente, con una sorta d'istinto logico, e che produce forme di pensiero di cui non siamo tanto noi a detenere il possesso quanto piuttosto sono esse ad avere in possesso noi.<sup>59</sup> Nella prima redazione della Prefazione alla *Fenomenologia* vi sono dei passi in cui, come si è visto, Hegel metteva il contenuto d'esperienza, già ridotto a un pensato, direttamente in relazione all'individuo come sua proprietà. Nella revisione invece quel contenuto è detto essere

---

<sup>56</sup> G.W.F Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Teil: *Die objektive Logik*, erster Band: *Die Lehre vom Sein*, 1832, *Gesammelte Werke*, Bd. 21, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1985, 27, 34-35 (*Scienza della logica*, trad. cit., 19).

<sup>57</sup> *Ibid*, 18-19 (18). Per la metafora dell'«abbreviazione» cfr. anche *ivi*, 13, 20 (13).

<sup>58</sup> Cfr. *supra* i testi relativi alla nota 42.

<sup>59</sup> Cfr. G.W.F Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Teil cit., 13, 29-14, 10 (14).

proprietà della sostanza o dell'intero, i quali vengono interposti da Hegel fra l'esserci delle cose e l'appropriazione consapevole del pensato da parte dell'individuo.<sup>60</sup> La sostanza o l'intero sono i depositari dell'*Erinnerung*, di quella memoria inconscia collettiva che custodisce il patrimonio di linguaggio, costumi, tradizioni, da cui ogni attività dell'individuo è compenetrata. E se inizialmente egli patisce quest'elemento sostanziale come qualcosa d'estraneo, ciò accade proprio perché la sostanza o l'intero spingono e agiscono in lui istintivamente e non è quindi tanto lui a possederli quanto piuttosto sono essi a tenerlo in loro possesso.

Se queste connessioni del lavoro di revisione della *Fenomenologia* con gli scritti coevi hanno qualche plausibilità, si può comprendere meglio la delicatezza dell'impresa cui Hegel si era accinto. Da un lato egli doveva tener fede al proposito di conservare al suo primo scritto sistematico il grado di maturazione raggiunto all'epoca della sua composizione, dall'altro doveva essergli comprensibilmente difficile tenere a freno il proprio pensiero per non fare trasparire, negli interventi, il livello di maturità speculativa raggiunto alla fine, soprattutto quando era lo stesso testo giovanile a sollecitarlo in un singolare intreccio di distanza e di continuità.

---

<sup>60</sup> Cfr. *supra* i testi relativi alle note 43-44.